﴿الجزء الثانى﴾

من شرح التلويح لسعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى في أصول الفقه

﴿و بالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور﴾

هذا الشرح المسمى بالتلويح فى كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى الشافعى المتوفى سنة ٧٩٢ هو شرح بالقول شرح به تنقيح الاصول للقاضى صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبى البخارى الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب فخر الاسلام البزدوى ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبيين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد فى الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز فصنف هذا الشرح ممزوجا وسماه التوضيح فى حل غوامض التنقيح اه ملخصا من كشف الظنون

﴿طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى﴾
﴿على نفقة أصحابها مصطفى البابى الحلبى وأخويه﴾
(بكرى وعيسى بمصر)

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله الركن الثانى فى السنة وهى) فى اللغة الطريقة والعادة وفى الاصطلاح فى العبادات النافلة وفى الادلة وهو المراد ههنا ماصدر عن النبى عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبى عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوى وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذى هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى فى المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحى وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا أو تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث فى أحد عشر فصلا (قوله فصل فى الاتصال) فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفى السنة الامر والنهى بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهى به ان الاخبار بكونه كلام النبى صلى الله عليه وسلم متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته فى كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم فقوله فى كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط فى التواتر عدد معين على ماذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أى توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتأكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط فى التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأبيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه فى كل

(الركن الثانى فى السنة وهى تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التى ذكرت فى الكتاب) كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهى (ثابتة ههنا أيضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا فى بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث فى أمور فى كيفية الاتصال وفى الانقطاع وفى محل الخبر وفى كيفية السماع والضبط والتبليغ وفى الطعن

﴿فصل﴾ فى الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته فى كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم أو تصير كذلك بعد القرن الاول أو لا تصير كذلك بل رواته آحاد

والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين

لان الاتفاق على شئ مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم وأما كنهم مما يستحيل عقلا والثانى يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب) أى الخبر المشهور (ذلك) أى علم طمأنينة القلب (لانه وان كان فى الاصل خبر واحد لكن أصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل فى حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التى نذكرها ان شاء الله تعالى وهى كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض أهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على الواحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان فى الهدية والصدقة وأرسل الافراد الى الآفاق

عهد ثم المتواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سمعا أو غيره حتى لو اتفق أهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان (قوله والاول) أى المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مخترع لا ثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب والاحسن أن يقال انا نجد من أنفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضرورى لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافى ذلك كما فى بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وأيضا اذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثانى أقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وأيضا الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف فى المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة أجيب اجمالا بانه تشكيك فى الضرورى فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذى يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع فى اختلاف أنواع الضرورى بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك فى عدم احتمال النقيض والضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية (قوله والثانى) أى المشهور يفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للتيقن بوجود مكة بما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة فى اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد فى اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقاه الامة بالقبول والمشهور فى اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق أصل الظن فان قيل هو فى الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه فى الاتصال بالنبى صلى الله عليه وسلم ما يزيد على الظن فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب أى الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله فى حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمأنينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثانى والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل فى حد التواتر وأما بعد القرون الثلاثة فاكثر أخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتدوينها فى الكتب وفى كلامه اشارة الى أن خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وان دخل بعد ذلك فى حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة فى البلاد (قوله والثالث وهو خبر الواحد) يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيأ منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك أن الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل أيضا احتجاجا بنفى اللازم وهو العلم على نفى الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم أيضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف رحمه الله تعالى منع اللزوم من غير تعرض

والاخبار فى احكام الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهى مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق

لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين
فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى
الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة الآية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة
واحد أو اثنان اذ الفرقة هى الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب
الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة
ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظنى وللاجتهاد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل
للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد
من كل ثلاثة وأما السنة فلانه عليه الصلاة والسلام قبل خبر بريرة فى الهدايا وخبر سلمان فى الهدية والصدقة
حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر أصحابه بالاكل ثم أتى بطبق رطب وقال هذا هدية
فأكل وأمر أصحابه بالاكل ولانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من أصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام
وايجاب قبولها على الانام وهذا أولى من الاول لجواز ان يحصل للنبى صلى الله عليه وسلم علم بصدقهما على انه
انما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذه أخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو
مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود
حاتم وان لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم
الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير
وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل فى تلك الوقائع كان
بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض أخبار الآحاد انما كان عند قصور فى افادة الظن ووقوع ريبة
فى الصدق (قوله والاخبار فى أحكام الآخرة ولانه يحتمل) دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم
تقرير الاول ان خبر الواحد فى أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب
وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثانى ان خبر الواحد
يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه
انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب أصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا
يوجب اليقين وأن احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين
بهما وجواب الاول وجهان أحدهما ان الاحاديث فى باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة ومنها
ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك فى التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو فى الجمل
والاصول فيفيد القطع وثانيهما أن المقصود من أحكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد
واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب فى غير أحكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث
فى احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفى غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان
بما كلفنا به فى كل منهما (قوله فصل) حاصله ان الراوى اما معروف بالرواية أو مجهول اما المعروف فان كان
معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل أو لا فيرد وأما المجهول فاما أن
يظهر حديثه فى القرن الثانى أو لا فان لم يظهر يجوز العمل به فى القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد
السلف له بصحة الحديث فيقبل أو برده فلا يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل
الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا (قوله وحديثه يقبل) أى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية
والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب

ولنا هذه الدلائل لكن لا
نسلم انه لا عمل الا عن علم
قطعى والعقل يشهد انه لا
يوجب اليقين والاحاديث
فى أحكام الآخرة منها ما اشتهر
ومنها ما دون ذلك وكل
ذلك يوجب ما ذكرنا ولانها
توجب عقد القلب وهو
عمل فيكفى له خبر الواحد
وفى هذا نظر لانه يجب ان لا
يختص هذا باحكام الآخرة
بل يكون كل الاعتقاديات
كذلك

(فصل) الراوى اما
معروف بالرواية واما مجهول
أى لم يعرف الا بحديث أو
حديثين والمعروف اما أن
يكون معروفا بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة) أى عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر
(وزيد ومعاذ وأبى موسى
الاشعرى وعائشة ونحوهم
رضى الله تعالى عنهم
أجمعين وحديثه يقبل
وافق القياس أو خالفه
وحكى عن مالك أن القياس
مقدم عليه ورد بانه يقين
باصله وانما الشبهة فى نقله
وفى القياس العلة محتملة
وهى الاصل وأيضا اذا ثبت
أن هذا علة قطعا لكن يمكن
أن يكون فى الفرع مانع
أو لخصوصية الاصل أثر
أو بالرواية فقط كأبى هريرة
وأنس رضى الله تعالى عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر

القياس وذهب أصحاب الشافعية الى أن العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فان كان وجودها فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم راجح على الخبر وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن أبى الحسين البصرى رحمه الله تعالى أنه لا خلاف فى تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعى وفى تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظنى أو استنبطت من أصل ظنى وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من أصل قطعى واستدل المصنف رحمه الله تعالى على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة فى عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله أى علته التى تبنى عليها الاحكام فانها لا تتحقق يقينا الا بنص قطعى أو اجماع وهو أمر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى أنه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل أن يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذى لا يتطرق الاحتمال الا فى طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحاده غير متواترة فيكون اجماعا (قوله لكنه) أى خبر الراوى المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما أولا فلان الشبهة فى القياس فى أمور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه وهذا نجده فى كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر الفاظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى أن هذا الفرق مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبى هريرة فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم فى الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذى يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق أن العام الذى خص منه البعض يجوز أن يخص بالخبر والقياس (قوله كحديث المصراة) من صريته اذا جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشترى كثيرة اللبن وقول المصنف رحمه الله تعالى ليظنها المشترى سمينة فيه نظر وكذا المحفلة روى أبو هريرة أن النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهى قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فى ذلك أجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تمسكا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع فى ضمان العدوان بالمثل أو القيمة وأوله

لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن من أن يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس *وذلك كحديث المصراة وهى ما روى أنه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة أيام ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن فى ضرعها بترك حلبها ليظنها المشترى سمينة فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل أو بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع

وأما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان فى بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضى الله تعالى عنهما) وقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردرى ان من عادة الاعرابى الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من على رضى الله تعالى عنه (وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق (٦) القياس عندنا فان الموت كالدخول) بدليل وجوب العدة فى الموت (ولم يعمل به الشافعى رحمه الله تعالى) لما خالف القياس عنده (وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة) وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن أبان فيه أراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ فى القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن وأراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت فى العدة (وان لم يظهر حديثه فى السلف كان يجوز العمل به فى زمن أبى حنيفة رحمه الله تعالى اذا وافق القياس لان الصدق فى ذلك الزمان غالب) قال عليه السلام خير القرون قرنى الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثانى التابعون والثالث تبع التابعين (أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف العهد

﴿فصل﴾ فى شرائط الراوى وهى أربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتى فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله أن ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن أن يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على

بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفى القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى فى فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله وأما المجهول) ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث أو حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة فى فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابى اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبى عليه الصلاة والسلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبى عليه السلام سواء طالت صحبته أم لا الا أن الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول (قوله فى بروع) بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها (قوله لما خالف القياس عنده) وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضى أو بقضاء القاضى أو باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) ولقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبى وأحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يحمل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة (قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث) فان قيل وقد قال عليه السلام مثل أمتى مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبى عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصى ونحو ذلك على ما أشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات فى الآخرة فلا يدرى أن الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحى وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان (قوله فصل فى شرائط الراوى) لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبى الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التى مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف فى الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنيئة فلا خفاء فى شمولها الاسلام لان الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق (قوله واما الضبط) لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط فى قبول الرواية لانهم

كانوا

المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى) بالنصب عطف على حق السماع فى قوله (وشرطنا حق السماع) (هنالا فى القرآن لان المعتبر فى نقله نظمه فلهذا يبالغ فى حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ فى حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة) بالنصب عطف أيضا على ذلك (احترازا عما لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقصر فى مراقبة بعض ما ألقى اليه وأما العدالة فهى الاستقامة وهى الانزجار عن محظورات دينه وهى متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون الا فى النبى عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدى الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعى الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا أصر على الصغيرة فكذا أما من ابتلى بشئ منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبى عليه الصلاة والسلام على ذلك القرن بالعدالة وأما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما فى كل دين لان الكافر يسعى فى هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله فى أموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا أن فى اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفى الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبى عليه السلام فلهذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه) اى لاجل ان الاجمال كاف بناء على أن الحرج مدفوع فى الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف أن نسأله عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد أن نذكر صفات الله تعالى التى يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أى أتشهد أن الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا فى قذف تائبا بخلاف الشهادة فى حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة) فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيأ (وهذا) أى الاخبار بالحديث (٧) (ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه) أى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيا (بل يلزمه بالتزامه) أى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع (ولانه يلزمه أولا ثم يتعدى منه الى الغير) أى يلزم الحكم الناقل أولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه (ولا تشترط لمثله الولاية) أى لمثل الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه أولا على الشاهد و بالتزام الشاهد عليه شيئا كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد أولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير أى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان (ورد الشهادة أبدا من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود فى القذف اذا تاب و بين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم (وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رضى الله تعالى عنهما * فصل فى الانقطاع) أى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر و باطن اما الظاهر فكالارسال) الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد أن يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة فى المتن الدالة على قبول المرسل (ومرسل الصحابى مقبول بالاجماع و يحمل على السماع ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله تعالى الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لانى وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوى التى تصح بها الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعى رحمه الله تعالى (و يقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا فى ارسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول أولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله) هذا جواب عن دليل الشافعى رحمه الله تعالى حيث قال للجهل بصفات الراوى (ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه

كانوا يقبلون أخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به فى سائر كتب الاصول واليه أشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله وهو مذهبنا فى الترجيح (قوله فصل فى الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال و باطن وذلك اما الامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب أو للخبر المتواتر أو المشهور أو بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى أو فى الضبط كخبر المغفل أو فى

ألا يرى انه لو قال أخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم مالم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض أصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسلة كما رووا مسنده مثل ارسال محمد ابن الحسن وأمثاله * واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى) بالنصب أي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المعارضة (اسكنوهن أما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى) بالنصب أيضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي (واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين أوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ماليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين) فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط أن القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية

العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى) الا باحد أمور خمسة ان يسنده غيره أو ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة أو ان يعضده قول صحابي أو ان يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام أمر الى أمر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي رحمه الله تعالى بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة أوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو أسنده لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو أي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا بأس) جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمعه من عدل وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا (قوله الا يرى انه اذا قال أخبرني ثقة يقبل) كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله تعالى كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني من لا أتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم رواته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله أحفظت أم نسيت وصدقت أم كذبت معنى وأيضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بمرأى منه ومسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين) هو ماروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ماهو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله واقوم للشهادة وأدنى ان لا ترتابوا نص على ان أدنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الأدنى شيء الثالث ماذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد أو الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وأدناه معناه أقرب من انتفاء الريب على ماهو المذكور في التفسير (قوله وذكر في المبسوط) ليس المراد ان ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه

(وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين (٩) قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم) تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا أو لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صرح بحازدت قوله جيدها ورديها سواء (واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان خفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل) فان قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضى الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة للدلائل

وجوب التبليغ أو لدلائل تدل على عدالتهم أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا (واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا في الحكم ولم يرجعوا

الحديث الصحيح بل المراد انه أمر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن على رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه أيضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن على رضى الله عنه أنه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله وكحديث المصراة) صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه (قوله وانما يرد) أى خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه أيضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول الله فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخارى اياه في صحيحه لا ينافى الانقطاع أو كون أحد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور أيضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي أجيب عنه بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك (قوله البينة على المدعى واليمين على من أنكر) حصر جنس البينة على المدعى وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر) هو ما روى عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على أبى حنيفة رحمه الله تعالى أجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن أبى عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبى عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق (قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء) اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله واما بكونه شاذا) عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا

اليه واما الثانى) وهو الذى يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثانى أن يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل والاول على أربعة أوجه اما أن يكون معارضا للكتاب أو السنة المشهورة أو بكونه شاذا فى البلوى العام أو باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع فى القسم الثانى من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة أما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف

فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثانى فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التى ذكرناها فى الراوى فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فكخبر المستور الا فى الصدر الاول كما قلنا فى المجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعتوه) وسيأتى معناه فى فصل العوارض (والصبى العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل) أى المجازف الذى لا يبالى من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا تقبل روايتهم للشرائط المذكورة) أى لاشتراط الشرائط المذكورة فى الراوى (فصل فى محل الخبر) أى الحادثة التى ورد فيها الخبر (وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات أو العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا) أى يثبت باخبار الآحاد بالشرائط المذكورة أى اذا أخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله (لكن ان أخبر بها الفاسق أو المستور يتحرى لان هذا) اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف أمر الحديث) فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة بمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر

قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأدية مقالات النبى عليه الصلاة والسلام أو الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضا ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل واحد كل حديث الى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر وأما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبى هريرة وعن أنس أيضا الا أنه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضى الله عنه كان يبالغ فى الجهر وحاول معاوية وبنو أمية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف أنس وروى الجهر عن عمر وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوى لا سيما مثل أنس وقد كان يقف خلف النبى عليه الصلاة والسلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على انه روى عن أنس ان النبى عليه السلام وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وأيضا روى ان أنسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا أدرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثانى وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو أو منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وراوى الحديث زيد ابن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على ترك الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوى والا فهو متمسك به لا محالة (قوله الا فى الصدر الاول) يعنى القرن الاول والثانى والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها أصل بشهادة النبى عليه السلام وفى غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق فى أهل ذلك الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق (قوله وصاحب الهوى) وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه فى أمر الدين فان تأدى الى أن يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء فى عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى أن المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر أو الفسق (قوله فصل فى محل الخبر) سواء كان خبرا عن النبى صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا احضر المحل

الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف أمر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم أصلا (وأما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلا) أى لا يقبل فى الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلا أى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري (والثانية) أى العقوبات (كذلك عند أبي يوسف رحمه الله) أى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة (لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل فى الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص) والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة (وعندنا لا لتمكن الشبهة فى الدليل والحد يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص)

أى كان القياس أن لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة (وأما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة وأما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (والعدد عند الامكان) حتى لا يشترط العدد فى كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفا كشهادة القابلة (مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم) أى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا وما أشبه ذلك كالودائع والامانات تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا) فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير (بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن) فانه قد سبق فى هذا الفصل فى الطهارة والنجاسة ان هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة فى قبول خبر غير العدول فى الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما فى المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا (وما فيه الزام من وجه دون وجه

فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين (قوله وأما أخبار الصبي) فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روى انه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل انهما جاآ به جميعا فاخبراهم (قوله لتمكن الشبهة) قد يجاب عنه بانه لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأى فى اثبات ذلك (قوله مع سائر شرائط الرواية) يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة (قوله صيانة لحقوق العباد) يعني تشترط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون فى معنى الشهادة (قوله ولان فيه معنى الالزام) تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا (قوله فيحتاج الى زيادة توكيد) أما لفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هى المعاينة والعلم شرط فى الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين أكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه (قوله والشهادة بهلال الفطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن من اثبات الحقوق التى فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم أكثر والزامهم فيه أظهر مع انه يكفى فيه شهادة الواحد (قوله وما ليس فيه الزام) ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل فى مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفى موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور فى كلام الامام السرخسي رحمه الله تعالى ومحمد ذكر القيد فى كتاب الاستحسان ولم يذكره فى الجامع الصغير فقيل يجوز أن يكون المذكور فى كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز أن يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون فى المسئلة روايتان (قوله على ان المتعارف) لا يشترط فى الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف

كعزل الوكيل) فانه الزام من حيث انه يبطل عمله فى المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف فى حقه (وحجر المأذون وفسخ الشركة) لما ذكرنا فى عزل الوكيل (وانكاح الولى البكر البالغة) فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج فى المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام (فان كان المخبر وكيلا أو رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط) انما فرقوا بين الوكيل والرسول و بين الفضولى لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وأيضا قلما يتطرق الكذب فى الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلنى فلان أو أرسلنى اليك و يقول كذا وكذا وأما الاخبار الكاذبة

ممن غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر فى الاولين أشد وقوله (رعاية للشبهين) أى شبه الالزام وعدم الالزام (فصل فى كيفية السماع والضبط والتبليغ أما السماع فهو العزيمة فى هذا الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك أو بان تقرأ عليه فتقول أهو كما قرأت فيقول نعم والاول أعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك أحق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو أما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة وأيضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه وأما الكتابة والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال أيضا والمختار فى الاولين أن يقول حدثنا وفى الاخيرين أخبرنا وأما الرخصة فهى الاجازة والمناولة فان كان عالما بما فى الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجاز و يجوز أيضا أخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافا لابى يوسف كما فى كتاب القاضى الى القاضى لهما ان أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير فى طلب العلم وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج وأما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء وأما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة فى هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر أى اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذى انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول والثانى لا يقبل عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى أصلا وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى ان كان تحت يده يقبل فى الاحاديث وديوان القضاء للامن

لقوله

والحرية سواء أخبر بانه وكيل فلان أو مأذونه أو أخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه أو جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات أو لاخبار الغير بانه وكيل فى ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثانى حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله أو غلامه (قوله وان كان) أى المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد أو العدالة على الاصح وقيل لابد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فى قياس قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع و بعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا فى الاطمئنان ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفى أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر فى المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعنى الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره انه يحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبى وأما عندهما فالكل سواء أى يكفى فى هذا القسم قول كل مميز كما فى القسم الذى لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله تعالى جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور فى رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين اما العدد او العدالة (قوله فصل) فى كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتى أو مقروآتى ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده و يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة (قوله وهذا أمر يتبرك به) جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجازله بما فيه (قوله وامام) يعنى ان الراوى لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدى على امامه (قوله والثانى لا يقبل عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى) لان المقصود من النظر فى الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبى عليه الصلاة والسلام لا سيما فى زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر فى المعتمد ان الذى ينبغى أن يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما فى هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك (قوله وديوان القضاء) هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم (قوله

من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله تعالى يقبل أيضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا وأما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا) المراد من النسبة التامة أن يذكر الاب والجد (وأما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ) أى نعم الله (سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك أنواع) أى الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا أو مجملا أو متشابها أو من جوامع الكلم لا يجوز أصلا لان في الاول) أى المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله

لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث) أى المجمل والمتشابه (لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير) أى ما كان من جوامع الكلم (لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره

(فصل) في الطعن وهو اما من الراوى أو من غيره والاول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة أخيها عبد الرحمن رحمه الله تعالى وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رحمه الله تعالى عشر سنين فلم أره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان يعمل ببعض محتملاته فانه رد منه الباقي بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان أنكرها صريحا كحديث عائشة أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله تعالى لقصة ذي اليدين) وهي ما روى ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى احدى العشاءين فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه الصلاة والسلام أقصرت الصلاة أم نسيتها فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال و بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلاة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ (ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه ويكون جرحا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لان عمارا قال لعمر أما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله تعالى عنه) قال كنا في ابل الصدقة فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه الصلاة والسلام فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكر

لقوله عليه السلام نضر الله امرأ) الحديث أجيب بان النقل بالمعنى من غير تغير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه أفضل (قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم) يعني يوجد في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم أمر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا (قوله فما كان محكما) أى متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب (قوله فصل في الطعن) كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا توجب أن يكون النكاح بالولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب (قوله وان عمل) أى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك (قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهما) ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة رضي الله عنها (قوله لقصة ذي اليدين) هو عمرو بن عبد ود سمى بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروى عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه أنكر ذلك أولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه الصلاة والسلام انما جرى على ظن انه قد أكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه أبو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة (قوله ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه)

عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة فى التراب أى تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لم يحك حضور عمر فى تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ونقل البخارى فى صحيحه عن سفيان عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبى موسى فقال أبو موسى ألم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثنى أنا وأنت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرناه فقال عليه الصلاة والسلام أما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله ألم تر عمر لم يقنع بقول عمار (وهذا فرع خلافهما فى شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضى والثانى انه ان كان من الصحابى فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من قهقه فى الصلاة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من أئمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور فى أصول البزدوى فان أردت فعليك بالمطالعة فيه ﴿فصل﴾ فى أفعاله عليه الصلاة والسلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به أو زلة وهى فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها

فان قيل ان أريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا أو نسيانا وان أريد به أعم من ذلك فلا أولوية لان المروى عنه أيضا ثقة قلنا تعارضا فبقى أصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا أتذكر ذلك وقيل الخلاف فى الثانى وفى الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر فى الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقط فلا يعمل بالحديث (قوله ويكون جرحا عند أبى يوسف) لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر فى حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء فى ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وأيضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك (قوله ولم يعمل به عمر) وعلى رضى الله عنهما فان قيل قد روى ان عمر رضى الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا أنفى أبدا أجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابى وقع فى كوة فى المسجد وقهقهت الاصحاب فى الصلاة بمحضر من كبار الاصحاب وأمر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث فى تغريب العام فى زنا البكر بالبكر ذكره النبى عليه الصلاة والسلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه (قوله فان كان الطعن مجملا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل لم يقبل لان العدالة أصل فى كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا (قوله وما ليس بطعن شرعا) مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث فى الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك (قوله فصل فى أفعاله عليه الصلاة والسلام) يعنى ان الافعال التى لم يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولأمته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام أو يدخل فى المباح الذى يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به فى المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله وواجب وفرض) يعنى ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لا مستحبا أو فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده أيضا قطعى لانه لا يقرر عن الخطأ على ما سيأتى (قوله وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هى الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله من غير قصد) قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى أما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى أصل الفعل لانها أخذت من قولهم زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير

يمكن

ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أى فعله وطريقته وعند الكرخى يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وأفعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه الصلاة والسلام انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر ﴿فصل﴾ فى الوحى وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه عليه الصلاة والسلام بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلاة والسلام ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت الحديث) حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فى الطلب الروع القلب (وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى اياه بان أراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحى الظاهر لا غير وانما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره لعجزه عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا يا أولى الابصار وحكم داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأى فى نفش غنم القوم) يقال نفشت الغنم والابل نفوشا أى رعت ليلا بلا راع روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه الصلاة والسلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه الصلاة والسلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين فقال أرى ان تدفع الغنم الى أهل الحرث ينتفعون بالبانها وأولادها وأصوافها والحرث الى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم أفسدته ثم يترادون فقال داود عليه الصلاة والسلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه الصلاة والسلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى وأما وجه حكومة سليمان عليه الصلاة والسلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر والنقصان (ولقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الحديث) روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة أفيجزينى ان أحج عنه فقال عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق ان يقبل (وقوله عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته الحديث) روى ان عمر سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك (لكن يحتمل فى الحديثين أن النبى صلى الله عليه وسلم علمه بالوحى لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب الى فهم السامع ولانه أسبق الناس فى العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معانى النص) المراد بها العلل (فاذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور أصحابه فى سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ فى اسارى بدر برأى أبى بكر رضى الله عنه) روى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتى يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه أبى طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها أصحابك وقال عمر كذبوك وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفر وان الله عز وجل أغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكنى من فلان لنسيب له فلنضرب أعناقهم فاختار رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم برأى أبى بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله

يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت وأما المعصية حقيقة فهى فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته (قوله ففعله المطلق) أى الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه ذلة أو سهوا أو مخصوصا بالنبى عليه الصلاة والسلام فيه أربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى عليه الصلاة والسلام والاختلاف فى انه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف فى الاتباع أيضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبى عليه الصلاة والسلام والاختلاف فى انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما أولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم فى حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثانى انا لا نسلم ان الامر فى الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة فى القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وأيضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل فى الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان أريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل (قوله فعند البعض حظه الوحى الظاهر لا الاجتهاد) واستدل عليه

تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب أحدا بالخطأ أفكان هذا خطأ فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل الله وخفى عليهم أن قتلهم أعز للاسلام وأهيب لمن وراءهم وأفل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب مانجا الا عمر ولهذه الآية تأويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أى أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى أصول البزدوى ومن ذلك ماروى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشراء أو قرى فاذا أعزنا الله تعالى بالدين أنعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام (١٦) انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت أن أصرفهم عنكم فاذا أبيتم فذاك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف (واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحى الظاهر أولى لانه أعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء) أى الوحى الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ فى حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحى الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى (ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى) لما ذكر فى هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهى ما يرجو نزوله (والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه) وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وحيا لا نطقا عن الهوى) وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى (فصل فى شرائع من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولأن الاصل فى الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان فى المكان) أى كان فى القرون الاولى لكل قوم نبى ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص لمعين (وماذكروا) وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه (فذلك فى أصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه الصلاة والسلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى وماذكروا غير مختص بالاصول بل فى الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير انكار

صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى فانه يدل على أن كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم من الوحى ما ألقى الله تعالى اليه بلسان الملك أو غيره وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل أيضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم لوجود الوحى القاطع وأشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على أن نفس الاجتهاد أيضا يقتضى زمانا واستدل على المختار بخمسة أوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخيير الرأى اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه أقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه أولى لانه أقوى (قوله ولان الاصل فى الشرائع) أى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا أن يدل دليل على ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى ما دعا اليه كلوط لابراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب صلوات الله تعالى عليه فى أهل مدين وأصحاب الايكة وموسى عليه الصلاة والسلام فيمن أرسل اليهم واذا كان الأصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم (قوله وماذكروا غير مختص بالاصول) دفع لما أورده الفريق الثانى

(فصل فى تقليد الصحابى يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف فى غيرهما) وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم (فعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفى الاجتهاد هو وسائر المجتهدين سواء) لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند أهل السنة (وعند أبى سعيد البردعى يجب لقوله عليه السلام أصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدى) تمام الحديث أبى بكر وعمر (ولان أكثر أقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم أصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم فى الدين وبركة صحبة النبى عليه السلام وكونهم فى خير القرون وعند الكرخى يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع أو الكذب والثانى منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء فى البعض بما ذكرنا) أى الاقتداء فى بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم (وفى البعض) أى فى بعض المواضع (بان نسلك مسلكهم) أى فى الاجتهاد (ونجتهد كما اجتهدوا) وهذا اقتداء أيضا وهو جواب عن قوله عليه السلام أصحابى كالنجوم (وأيضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به وأما التابعى فان ظهر فتواه فى زمن الصحابة فهو كالصحابى عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل فى

جملتهم كشريح خالف عليا رضى الله عنه ورد شهادة الحسن له) وكان مذهب على قبول شهادة الولد لوالده (وابن عباس رجع الى فتوى مسروق فى النذر بذبح الولد) وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هى الدية فرجع الى فتوى مسروق وهى أن يجب ذبح شاة والله أعلم «باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق أو غيره الثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام أو اللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما أن يكون بلا تغيير أو معه الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى أكده بما قطع الاحتمال أو مجهولا كالمشترك

من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع وما أورد عليه ان بعض أحكامهم مما لحقه النسخ ولا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا أجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لما الاتباع وما بقى لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله واختلف فى غيرهما) محل الخلاف قول الصحابى المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة (قوله وأما التابعى) ما ذكره رواية النوادر وفى ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابى فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة فى الرأى ببركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام وذكر الامام السرخسى رحمه الله تعالى انه لا خلاف فى انه لا يترك القياس بقول التابعى وانما الخلاف فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابى حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يعتد به. (قوله باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان) وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها فى الكتاب والسنة الا أنه قدم ذكرها وأخر ذكر البيان اقتداء بالسلف فى ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه الله تعالى وحصره فى بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا أن فخر الاسلام رحمه الله تعالى اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعى ولا يخفى انه ان أريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان أريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل أقيموا الصلاة ثم التخصيص أيضا من بيان التغيير الا أنه أخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية أيضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشئ هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها بيان لمدة هى مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم أتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التأبيد (قوله ولا يجوز التخصيص) أى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظنى والكتاب قطعى فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشئ لا يكون الا بما يساويه أو يكون بما فوقه وهذا مبنى على ان العام قطعى فيما يتناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعى المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع فى الدلالة لانه رفع الدلالة فى بعض الموارد فيكون ترك ظنى بظنى وبعبارة أخرى الكتاب قطعى المتن ظنى الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب

والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ماسبق ولايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بمالا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه و بيان التغيير لايصح متراخيا الا عند ابن عباس لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث) جاء بروايتين احداهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير والاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبي عليه الصلاة والسلام أوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولاتجب الكفارة (وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لايلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في

الجمع وهو أولى من ابطال الخبر بالكلية وقد استدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه أن خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ماثبت تخصيصه بقطعي من اجماع أو غيره وقد عرفت أن العام الذى خص منه البعض يصير ظنيا و يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) الا عند من يجوز تكليف المحال ولااعتداد به وماروى من أنه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان أحدنا اذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود وكان يأكل و يشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض (قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا) أى بيننا و بين الشافعي رحمه الله تعالى والا فعند أكثر المعتزلة والحنابلة و بعض الشافعية لايجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لايفهم منه شئ ما أصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه أى فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه فتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ماأشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوى هو الايضاح ورفع الاشتباه وأما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع (قوله و بيان التغيير) ان كان بمستقل فسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لايعد في العرف منفصلا حتى لايضر قطعه بتنفس أو سعال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لوصح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر فاوجب أحدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب أحد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روى ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وأيضا سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولاتقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله أجيبكم غدا بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ماذكرنا من نحو تنفس أو سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله عليه السلام ان شاء الله لايلزم ان يعود الى قوله غدا أجيبكم بل معناه أفعل ذلك أى أعلق كل ماأقول له انى فاعل ذلك غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ماذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وان لم تقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شئ و نفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط أو الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ماسبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذى كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولايخفى انه على هذا

التقدير

الشرط) أى فى فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره (واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعى رحمه الله تعالى يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أى المتراخى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (له قصة البقرة) اى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى واهلك) فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أأنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو امليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام لا بل هم عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة (خصتا متراخيا) أى خصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله (بقوله انه ليس من أهلك وبقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون قلنا فى قصة البقرة نسخ الاطلاق لان فى الاول يجوز ذبح أى بقرة شاء ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له ولو سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق فان أريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من أهلك أى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول وان أريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع) تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما أن يراد به الاهل ايمانا أو الاهل قرابة فان أريد به الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان أريد الثانى أى الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخى فقوله انه ليس من أهلك أى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار (وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة) لان ما لغير العقلاء (وانما

التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان أولا للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح فى بعض صور الشرط لا غير (قوله واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل) انه هل يصح متراخيا أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لأن التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف فى انه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة فى التخصيص عند الجمهور انما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف فى جواز التراخى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولهذا اصح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة فى الاثبات فلا يكون من العموم فى شئ ووجه الاستدلال انهم أمروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم أمروا بذبح بقرة معينة لان الضمير فى قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها والقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح البقر المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أدنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وأمر بالمعين واعترض بانه يؤدى الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف فى العلم بذلك والتردد انما وقع فى التفصيل والتعيين (قوله فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أى أدخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وأنثى وأدخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من أهلك (قوله لان ما لغير العقلاء) فذهب البعض وجمهور أئمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما أورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبى صلى الله عليه وسلم عن تخطئته فالجواب انه انما أورده تعنتا بطريق المجاز أو التغليب فان أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا التخصيص

أورده تعنتا بالمجاز أو التغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه) أقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا * (فصل في الاستثناء) * وهو مشتق من الثني يقال ثني عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم أن بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم أفعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قسما منه لكن أوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي (وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه) أي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا واخواتها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان أراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما أن يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا تكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول أي من حيث انه يفهم أن المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم أن حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم أن المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته أولى

(قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين أن المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله في قوله له على عشرة الا ثلاثة لا يخلو اما أن أطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الا ثلاثة يكون بيانا لما أراد فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل) في أن كلا منهما يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا أن الاستثناء

العام (قوله وأصحابنا قالوا) ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله تعالى ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في أن كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وأقول المحققون من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى على أن الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض (قوله فصل في الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب أن يقسم أولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله تعالى ذهب الى أن لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم أن الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان أريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان أريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان أريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وأنت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على أن الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا واخواتها) احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار أنها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول (قوله قالوا) تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فبالنظر الى أنه اظهار أن المتكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان أن المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي (قوله واختلفوا في كيفية عمله) قد سبق الى الفهم أن في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في

ضمن

كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو أن الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص بهذا المذهب وهو أن العشرة يراد بها السبعة الخ هو ماقال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه أن الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز أن يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة (أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا أظنه مذهبا لاحد أو قبله ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة الا ثلاثة على السبعة فكأنه قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين) أى على المذهبين الاخيرين (يكون) اى الاستثناء (تكلما بالباقي) في صدر الكلام (بعد الثنيا) أى المستثنى ففي قوله له على عشرة الا ثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلانه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة أى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات (الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددى كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد) لما جمع بين المذاهب الثاني والثالث في أن الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي أراد أن يبين الفرق الذى بينهما وهو أن على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددى كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددى بين الا وغير صفة (وعلى المذهب الثاني آكد من هذا) أى المذهب الثاني وهو أن المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما (لان ذكر المجموع أولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول) أى على المذهب الاول (يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق) أى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احداهما مثبتة والاخرى

ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل أقوالهم فيها ثلاثة الاول أن العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة الثاني أن المراد بعشرة معناها أى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث أن المجموع أعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كأنه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة (قوله مع فرق آخر) هذه مسئلة اختلافهم في أن الاستثناء من الاثبات هل هو نفي أم لا فعند الشافعي رحمه الله تعالى نعم حتى يكون معنى الا ثلاثة أنها ليست على وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا (قوله وهذا المذهب) ذكر بعض المشايخ أن الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت من الاصل حتى كأنه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله تعالى بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كأنه قال الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا أن الحاق الاستثناء بالثاني أولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا الا ان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على أن مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو أن المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز (قوله أو قبله) عطف على

منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون اشارة لا منطوقا (حجته) اى حجة المذهب الاول (ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم) أي اجماع أهل العربية وهو عطف على قوله أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع (على انه من النفي اثبات وبالعكس وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق الاشكال و بينت فساده وتوجيهه انه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربما والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله (قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

قوله بعد الحكم أي أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله حجته) قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد أن يراد بعشرة كمالها أو سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وأيضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه وأجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد أورد فخر الاسلام رحمه الله ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى أن القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم أي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا أنه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية أن أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم أجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد أي اقرار بوجود البارى تعالى ووحدانيته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عن ما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ماذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وأيضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان أحدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي وأما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول (قوله فان قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام

الـكلام فى حكمه وفيـه بحث أما أولا فـلان المسـتثنى منه هو اللفظ باعتبار مايتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتـكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافـراد الحقيقى عن اللفظ المستعمل فى معناه المجازى إذا كان استثناء متصلا مثل جعلوا أصابعهم فى آذانهم الأصولهـا ان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وماذكره المصـنف رحمه الله تعالى من هـذا القبيل لانه أراد بالجارية نصـفها مجازا وأخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الـكل بحسب الوضع وأما ثانيا فلانه غـير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشـتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصـفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وأيضا يلزم التسلسـل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصـف واخراج النصف من النصـف يقتضى ان يراد به الربع واخراج النصـف من الربـع يقتضى ان يراد به الثمن وهـكذا الى غـير النهاية وأيضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحـد وعلى ماذكره المصـنف رحمه الله تعالى يلزم ان يراد بالجاريـة معناها المجازى وبضـميرها معناها الحقيقى على عكس ماهو المشهور فى صـنعة الاستخدام (قوله والجواب) أجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضـة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض ممـا لا يصح فى بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل فى غيره حقيقة ولا مجازا ولمـا كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الـكل على البعض شائع حتى يجرى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض أعضائه قال ولو صحت أى الارادة مجازا فالاصـل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الـكل ويكون تعلق الحـكم بعـد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مسـتقل على نفى المذهب الاول ولا بد فى جعله جوابا عن الحجـة الاولى من تكلف وأجاب عن الثانيـة بان قول أهل اللغـة ان الاسـتثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم أجمعوا على انه استخراج وتـكلم بالباقى بعد الثنيا أى يستخرج بالاستثناء بعض الـكلام عن أن يكون موجبا ويجعل الـكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلابد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجـاز وانما عدل المصنف رحمه الله تعالى عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثانى ممنوع ولو سـلم فيجوز أن يحمـل على أنه تـكلم بالباقى بحسب وضعه وحقيقتـه واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به فخـر الاسـلام رحـمه الله تعالى من أن كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغـة كصـدر الـكلام الا أن موجب صـدر الـكلام ثابت قصـدا وكون الاسـتثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك أن الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصـيغة وان لم يكن السوق لاجـله الثانى أن القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انمـا يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد أبطلنا المذهب الاول بمـا سبق من الدليل فبطل صحـة كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليـه الثالث ان القول بكونه من النفى اثباتا وبالعكس لا يصح فى كثير من الصور كقوله عليه الصـلاة والسـلام لا صـلاة الا بطهور وعلى ما سـيأتى واعـلم أن كلام المصـنف رحـمه الله تعالى مبنى على أن القول بكون الاسـتثناء من النفى اثباتا وبالعكس انمـا يصح على المذهب الاول بل هو عينـه وأما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلا لا بالنفى ولا بالاثبات وفيـه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثانى كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس بمعنى انه أخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله ووجه المجاز) أى طريق هـذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله لا صـلاة الا بطهور فان حكم الصـدر وهو عدم

(والجواب) أى عن الدليل على المذهب الاول (ان العشرة) هـذا جـواب عن قوله ان وجود التـكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع (لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالسلمين فلا يجـوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجـوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حـكم الصـدر وقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور هو كقوله لا صلاة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يـلزم صـلاة بطهور ثابتة فيصح كل صلاة بطهور لعـموم النـكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد) وقولهم هو مـن الاثبات نفى الخ جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه أى على المستثنى وانما حملنا قولهم عـلى المجاز لانا لمـا أبطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخـيرين المستثنى غـير محكوم عليـه لا بالنـفى ولا الاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص عـلى الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصـدر أخص من قولنا حكم (الصدر منتف عنـه وقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهـور تـكلم

الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم تتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فعبر واعن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات و بالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على ألف درهم الاعشرة لم يجب العشرة كالو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب (قوله وليس نفياً واثباتا) أورد دليلين على أن الاستثناء في مثل لاصلاة الابطهور لايجوز أن يكون اثباتا وان كان من النفي الاول أنه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد سبق أن النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة و بدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا أكرمت رجلا عالما لايدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لايحتاج الى شئ آخر غير مسلم في شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات و بالعكس ولا نزاع لاحد في أن من حلف لا كرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد وأما من حلف لاأجالس الارجلا عالما فانما لايحنث بمجالسة عالمين أو أكثر بناء على أن الوصف قرينة على أن المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف مالو قال لاأجالس الارجلا على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لايشترطون في العموم الاستغراق الثاني أن قوله عليه الصلاة والسلام لاصلاة سلب كلي بمعنى لاشئ من الصلاة بجائزة والسلب الكلي عند وجوب الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة غير جائز الافي حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة أنه لم يشترط الطهور الافي بعض الصلاة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات مانفي عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة جائز حال اقترانها بالطهور وهو باطل لمامر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة متصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلاة اذ الدليل الثاني مبني على أن يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لاصلاة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلاة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ماجاء في القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام و بالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فانه مما لايدل عليه شبهة فضلا عن ان يكون حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولادلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض والدليل الاول مبني على أن يكون خبرا والمعنى لاصلاة الاصلاة ملتصقة بالطهور نعم لقائل أن يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك الموضوع ولايعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لاصلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال ماجاء في أحد الا راكبا (قوله فان قيل) حاصل السؤال انكم

بالباقي بعد الثنيا وهو (لاصلاة) بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لاصلاة ثابتة الاصلاة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلاة ملصقة بطهور ثابتة وصلاة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على مامر علينا في فصل العام فصار كقوله كل صلاة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجودا لاتجوز الصلاة وأيضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي أي كل واحد واحد من افراد الصلوات غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلاة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الافي حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوات جائزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لاصلاة الابطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم المثال لاأجالس الارجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لاصلاة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد ان أحدهما ما ذكرتم انه يلزم ان تكون كل صلاة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وأنتم لاتقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لاتعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين أي في قوله لاأجالس الارجلا عالما

فانا نقول

وقوله لاصلاة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليهما لكن في قوله لا أجالس الا رجلا عالما الا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم فاباحة المجالسة لكل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات وأما في قوله لاصلاة الا بطهور ركل صلاة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وأيضا يجيء في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فتكون الصلاة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لاتجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة (وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به) ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي و لهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهذا أقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل (وأما كلمة التوحيد) جواب عن قوله وأيضا ولولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما (فلان معظم الكفار كانوا أشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني) أي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الا الله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما أخرج منه (وضرورة على الاخير) أي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط (وما قيل عليه) أي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير (انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك (ومركب أعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركبا

قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا ان تصح كل صلاة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل (قوله وأيضا) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لاصلاة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى أشياء أخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا تتوقف الكتابة على شيء آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه فالاوجه ان يقال ان قوله الا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام و يفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع أجيب على الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لاصلاة الا بطهور وعن الثاني بان مبنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب

موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلى) أى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقى وضعا
كليا الاوضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالاوضاع التصريفية والنحوية ففى الاوضاع الجزئية
سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو شاب قرناها * و برق نحره * وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاثة
العبد واللام ورحمن لكن فى الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق
معنى الكلمة الواحدة
فان من له يد فى الايجاز
والاطناب يسهل عليه ان
يفيد معنى الكلمات
الكثيرة بكلمة واحدة
و يفيد معنى كلمة واحدة
بكلمات كثيرة فان لفظ
انسان وحيوان ذى نطق
كل منهما يقوم مقام الآخر
وكذا لفظ فرس وحيوان
ذى صهيل وأمثال ذلك
كثيرة (وأيضا منقوض
بنحو أبى عبد الله) فانه
مركب من ثلاثة والاعراب
فى وسطه (وهذا المذهب
هو المشهور بين علمائنا
و بعضهم) أى بعض
مشايخنا كالقاضى الامام
أبى زيد وفخر الاسلام
وشمس الأئمة السرخسى
رحمهم الله تعالى (مالوا فى
الاستثناء الغير العددى الى
الثانى بحكم العرف) أى
الى المذهب الثانى وهو انه
اخراج قبل الحكم ثم حكم
على الباقى (وقد فهم هذا
من قولهم فى كلمة التوحيد
ان اثبات الاله بالاشارة لانه
على الاخير كالتخصيص
بالوصف وهم لا يقولون
به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق
الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير
العددى على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم
عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم

ابن

وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء
معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم
يعهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى
جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل
وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله تعالى الى منع
الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد فى لغة العرب لفظ
مركب من أكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها و برق نحره وأمثال ذلك وأما
النقض فهو ان مثل أبى عبد الله علما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاءنى
أبو عبد الله ورأيت أبا عبد الله ومررت بابى عبد الله وأما الحل فهو انه ان أريد انه ليس فى لغة العرب تركب
الموضوع الشخصى من أكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء
عبارة عن الباقى لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعديكرب بل أرادوا انه موضوع له
بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقى كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى
فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبنى للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعل مرفوعين فهم منه
الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها أوضاع كلية وان أريد انه
ليس فى اللغة تركب الموضوع النوعى من أكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة
بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك
بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس
ووصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعى كثيرا ما يتركب من أكثر من
كلمتين ويكون الاعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات
ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزأ من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل
يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ فى مثل زيد أبوه قائم مع انه جزء من المركب
الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافى الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده أداة الاستثناء والمعانى الافرادية
ليست مهجورة فى الموضوعات النوعية وأقول أما المنع فجوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقض بمثل
شاب قرناها فمدفوع بما ذكر فى الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف
تكون الكلمات المتهجى بها أسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمرى
وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة
نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا و برق
نحره وشاب قرناها وكما لو سمى بزيد منطلق و ببيت من الشعر ولا خفاء فى أن مثل عشرة الا ثلاثة ليس
محكيا بل معرب بحسب العوامل وأما النقض بمثل أبى عبد الله حيث أعرب فى وسطه ففى غاية الفساد لان

ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف رحمه الله تعالى وأما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم الى الكل وأخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصح أن يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما أن يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلاثة عشرة افراد و يحكم باثباتها وهو التناقض أو يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول أو يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة أخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست باربعة أصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها أخرجت منها ثلاثة فكان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر

* بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المتيم المشتاق

والمراد منه بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا أن حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه وأوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد (قوله بحكم العرف) يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده أصلا الا أن الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وأيضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا و بالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه و يلزم منه التخصيص أي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع أهل اللغة على انه اخراج أي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي أي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات أو نفي في القدر المستثنى

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف (وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال أهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث) فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة (ولو قال ليس له على عشرة الا ثلاثة لا يلزمه شيء فكأنه قال ليس له على سبعة.

*مسئلة شرط الاستثناء أن يكون مما أوجبه الصيغة قصدا الا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف فى اللفظ فلهذا قال أبو يوسف لو وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا أن ينقض الوكالة) استثناء منقطع أى لكن له أن ينقض الوكالة (ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فأيضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد) وهو ان الخصومة تشتمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رحمه الله تعالى استثناء الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها أما عند أبى يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذى ذكر فى استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هى الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالى * (مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثانى مجاز) فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثانى مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثانى بطريق المجاز (وقد أورد أصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من أمثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف والاستثناء فهو فاسق (وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر) أورده أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذى ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى كونه منقطعا هو أن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفى هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أى الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون فى المستثنى منه وهو أولئك غير داخلين فى حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل فى القوم وغير داخل فى منطلقون وقد ذكر فى التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك فى المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا فى حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شئ بعد

وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى أى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة (قوله مسئلة شرط الاستثناء أن يكون) المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند أبى يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثانى انه بيان تقرير لانه يفيد انه أراد بالخصومة معناها اللغوى الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته أعنى المنازعة والانكار ومجازه أعنى مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله تعالى وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت فى الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقى بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة وأما عند أبى يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذى ذكره فى عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشئ من نفسه ولقائل أن يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب أن يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار أيضا فيلزم استثناء الشئ من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين على سبيل الاشتراك وأما صيغة الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فى المنقطع فكلام المصنف رحمه الله تعالى محمول على أن الاستثناء أى الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز فى المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد أورد أصحابنا) الظاهر ان

الاستثناء فى قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى وهو المذكور فى التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثانى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق فى الجملة وان لم يكن فاسقا فى الحال واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله وأولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر فى منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة فى المستثنى أظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام فى الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى أو من قام به الفسق فى الجملة ماضيا كان أو حالا فان أريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متنا ولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثانى أو الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه فى الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بوجه وان الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى فى المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له فى الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر فى صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين فى الواقع وان التوبة تنافى ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد فى الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله فى القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفى فى الاستثناء دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خالق الله كل شئ الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع

الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما ان لا يكون داخلا فى صدر الكلام والثانى ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره فى القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف أى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل فى الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام أيضا لكنه أثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور *(مسئلة الاستثناء المستغرق باطل وأصحابنا قيدوه بلفظه أو بما يساويه نحو عبيدى أحرار الا عبيدى أو الا مماليكى لكن ان استثنى بلفظ يكون أخص منه فى المفهوم لكن فى الوجود يساويه يصح نحو عبيدى أحرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم

المفيد لفائدة جديدة وهذا امر ادخر الاسلام رحمه الله تعالى بعدم دخول التائبين فى صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف رحمه الله تعالى لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم فى الحكم الذى هو الحمل على أولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا أغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون فى جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف فى التقدير أى فى الاحوال الاحال توبة الذين تابوا أو الا توبة القاذفين أى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى أولئك وبعد اللتيا والتى يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا (قوله مسئلة اذا) ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور وعند الاطلاق فمذهب الشافعى رحمه الله تعالى انه ظاهر فى العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه ظاهر فى العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضميرا واسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غيران يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء الثانى ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة فى العود الى غيرها والمصنف رحمه الله تعالى أثبت الضرورة فى جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل فى الاستثناء أجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة فى الحكم على ما سبق من أن القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك فى الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك فى الاستثناء وهو تغيير لكلام لا حكم له أولى (قوله وصرفه الى الكل) تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهى آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هى فاجلدوا ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فى الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها أظهر من ان يخفى وجعل جملة وأولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا أن الشافعى رحمه الله تعالى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل (قوله ثم

* مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعى رحمه الله وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة فى عطف الجمل فى الحكم ففى الاستثناء أولى وصرفه الى الكل فى الجمل المختلفة كآية القذف فى غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الانشاء ثم

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار) أى صرف الشافعى رحمه الله تعالى الاستثناء الى الكل ففى آية القذف قطع الشافعى رحمه
الله تعالى قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل
وأولئك هم الفاسقون
عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم
جعل الاستثناء مصروفا
الى قوله ولا تقبلوا وقوله
وأولئك لا الى قوله فاجلدوا
حتى ان الجلد لا يسقط
بالتوبه وعدم قبول الشهادة
والفسق يسقطان بالتوبة
عنده والجمل المختلفة فى آية
القذف هى قوله فاجلدوا
وقوله ولا تقبلوا وقوله
وأولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاولين جزاء
لانهما أخرجا بلفظ الطلب
مفوضين الى الائمة وجعلنا
وأولئك مستأنفا لانها
بطريق الاخبار والاستثناء
مصروفا الى أولئك (ومن
أقسام بيان التغيير الشرط
وقد مر) أى فى فصل مفهوم
المخالفة (والفرق بينه وبين
الاستثناء يظهر فى قوله
بعت منك هذا العبد بالف
الا نصف العبد انه يقع البيع
على النصف بالف) لان
الاستثناء تكلم بالباقى وكانه
قال بعت نصف العبد بالف
(ولو قال على ان لى نصفه
يقع على النصف بخمسمائة
فكانه يدخل فى البيع
لفائدة تقسيم الثمن ثم
يخرج ولا يفسد بهذا
الشرط لانه بيع شئ من
شيئين ﴿فصل﴾ فى بيان
التبديل وهو النسخ والبحث هنا فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل
شرعى مقتضيا خلاف حكمه

أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة) مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هى ازالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التى تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة أربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها فى معرض العلة لرد الشهادة مع انه أقرب (قوله ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت موجبها وأما أنه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى الى انه بيان تبديل لان مقتضى أنت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا فى الحال ولا فى المآل والتعليق يمنع الانعقاد فى الحال لا فى المآل (قوله ولا يفسد) أى البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل فى الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شئ من شيئين أى أحد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ فى اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل أى أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفى الشرع هو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه أى حكم الدليل الشرعى المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة ونكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو الناسخية لا من المبنى للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقيا ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر لا يقال ما ثبت فى الماضى لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما فى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما ظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله ولما كان الشارع) يعنى ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الى وقت كذا كان الدليل الثانى بيانا محضا لمدة الحكم فى حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه أصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثانى يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل فى حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفى حقنا تبديل وهو جائز فى أحكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد أنكره بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور من مسلم) ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرا بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وأوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول مؤقتا لا يسمى الثانى ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية (أما النقل ففى التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات الارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه الصلاة والسلام ان لا نسخ لشريعته) قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف (وأما العقل فلانه يوجب كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات فى شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء أى حواء له عليه السلام لم ينكره أحد ثم نسخ فى غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل والاحوال الثانى بيان لمدة الحكم الاول التى لم تكن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم أن لا يكون نص ما فى زمن النبى عليه السلام حجة الا فى وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب أى فى كل صورة علم انه لم يغيروا مابان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور) اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى أجاب عن قولهم انه يوجب كون الشئ منهيا عنه ومأمورا به بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فى حالة واحدة وفى هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما فى زمن حياة النبى عليه الصلاة والسلام حجة الا فى حالة نزوله ولا يكون حجة

لاصل بقاءه عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لان النزاع ليس فى اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع فى ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذى يفهم منه التأبيد ولهذا كان تفصى المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت مؤقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه الصلاة والسلام لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء فى ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافى ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرع النبى عليه الصلاة والسلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت أحكام التوراة والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا أومقررا أومبدلا لالبعض دون بعض فمن أين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع (قوله أما النقل) القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة والسلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا فى كل منهما انه متواتر أما الكتاب فانهم نقلوا انه فى التوراة تمسكوا بالسبت أى بالعبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره وأما قول النبى عليه السلام فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفى لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق فى زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا وخبر تأبيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثانى ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت أولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله تعالى استدل أولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة فى زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت فى حق أمة مخصوصة أو كانت مؤقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان

بعدها وهذا القول باطل وانما قيدناه بزمن النبي عليه الصلاة والسلام لان بوفاته عليه الصلاة والسلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان أحدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة أي كل استصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوما فانما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه مؤقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في أول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الخ فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة وأيضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين وأما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية) مثل وحدانية الله وأمثالها (وما يجري مجراها) كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلة نحو فسجد الملائكة (واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين (وتوقيت) عطف على قوله تأبيد في قوله اما ان لحقه تأبيد (فان النسخ قبل تمام الوقت بداء ويكون الحكم مطلقا عنهما) أي عن التأبيد والتوقيت (فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط) وأ ما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعا وهنا) أي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو) أي الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فان العمل يمكن أن يسقط بعذر كالاقرار والصلاة والصوم وغيرها (فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أي من قبيل النسخ قبل الفعل

والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح (قوله وقد خطر ببالي) لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلا وكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس للاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيها له (قوله وأما محله) أي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب أو جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء أو حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد تستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا أما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا أبدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم أبدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من أمثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله فذبح ابراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام أمر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة أما الاول فلقوله تعالى حكاية يا أبت

عند البعض (وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لايكون نسخا) لان الاستخلاف لايكون الامع تقرير الاصل على ما كان (وانما أمر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا) هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ (قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية * وأما الناسخ فهو اما الكتاب أو السنة لا القياس على ما يأتى ولا الاجماع لانه ان كان فى حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب أو السنة بالسنة أو الكتاب بالسنة أو بالعكس وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها) دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة (والسنة دونه) أى دون الكتاب (وقوله تعالى قل مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ولقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث) أوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه (ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام مايزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما أولى واحتج بعض أصحابنا) أى على جواز نسخ الكتاب بالسنة (بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين) أول الآية قوله كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف (بقوله عليه السلام لا وصية لوارث و بعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية) أول الآية قوله تعالى واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد) أى ما مر من الاحتجاجين لبعض أصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله (لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث اذ فى الاول

صحة

افعل ماتؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد أتى بها وأيضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامراره المدية على حلق الولد وتله للجبين وأما الثانى فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح المروى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لايخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لايكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ مامضى ولذا قال امام الحرمين رحمه الله تعالى كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه فى المستقبل فان النسخ لاينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الامر به مايتسع لفعل المأمور به والحاصل أنه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر فى الاستمرار فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى بشئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج والغد لاتحجوا أو لاتصوموا وذهب بعضهم الى أنه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ فى قبول مايتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسى أى قبلت مايتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل أعنى ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لامحالة فجوابه انا لانسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب (قوله لا القياس) لان شرطه التعدى الى فرع لا نص فيه (قوله فلا نسخ حينئذ) أى بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحى ولايخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد فى زمن أبى بكر وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتنى على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكأنه أراد ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لاينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعى ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم أولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لايجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلنا لان شرط

فوضها اليهم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا أشار بقوله يوصيكم الله فى أولادكم وقال عليه السلام ان الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث) ثم استدل على فساد الاحتجاج الثانى بقوله (ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقى حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال (والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلى الى الكعبة وبعد ماقدم الى المدينة كان يصلى الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به أما نسخ الكتاب بالسنة فى هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله (وقالت عائشة رضى الله عنها ماقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله له من النساء ماشاء) فتكون السنة ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد (ولانه عليه السلام بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحى متلو مدة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله تعالى نأت بخير أى فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه لا نظمه وهما فى الحكم مثلان) أى ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح فى النظم بان نظمه معجز وتثبت بنظمه أحكام كالقراءة فى الصلاة ونحوها (وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى) أى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله تعالى قل مايكون لى ان أبدله من تلقاء نفسى (وقوله عليه الصلاة والسلام فاعرضوه على كتاب الله اذا أشكل تاريخه أو لم يكن فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى نجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبنى عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا (قوله والى هذا) يعنى أشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذى فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء فى قوله عليه السلام ان الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارنى فاكرمته وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافى ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى ان المنفى بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفى أصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة أصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى) يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا فى المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولا أنى أخشى ان يقال زاد عمر فى القرآن ماليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف (قوله فنسخ السنة بالكتاب) متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو فى القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع انه لا يتلى فى القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهى ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبى عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة الى الكعبة (قوله وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة) فيه بحث لعدم النزاع فى ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث فى ذلك على ان قولها حتى أباح الله له ظاهر فى انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر الى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد (قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه) فان

بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى (وماذكر من الطعن فانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة) كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة رضى الله تعالى عنها ماقبض النبى عليه السلام حتى أباح الله له من النساء ماشاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام (ونسخ السنة بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها الحديث * مسئلة يجوز ان يكون الناسخ أشق عندنا لان فى ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل أو الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب * مسئلة لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما) أى بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء أو بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن فى زمن النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط

واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظائره كثيرة) كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما (ونسخ قراءة ابن مسعود وهى ثلاثة أيام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه) أى حكم النص (على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ أحدهما بدون ان الآخر واما وصف الحكم) عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط (فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا انها امابزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلا أو شرط كالايمان فى الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما لو قال فى المعلوفة زكاة بعد قوله فى السائمة زكاة وهى نسخ عندنا) أى الزيادة على النص نسخ عندنا (ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم) أى بمفهوم المخالفة اعلم أن فى المحصول وأصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص امابزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة مايرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف فى كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة تكون نسخا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة (وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا مطلقا وقيل نسخ فى الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة كزيادة ركعة فى الفجر وعشرين فى حد القذف مثلا والتخيير فى الثلاثة بعدما كان فى الاثنين كالشاهد واليمين) كان فى الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فزاد الشافعى رحمه الله تعالى ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب أورد هنا ثلاثة أمثلة فالاول هو زيادة ركعة فى الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين فى حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير

قلت هل يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحى حيث أذن الله تعالى له بالاجتهاد من غير أن يقره على الخطأ (قوله بدليل سياق الحديث) فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا (قوله وأما المنسوخ) لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو فى منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا فى حكمه والمراد بالحكم ههنا مايتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله قالوا وقد يرفعان) بحث استطرادى يعنى كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره (قوله سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله) يدل على ثبوت النسيان فى الجملة لان الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ماروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا) يعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور فى انها لا تكون نسخا وانما النزاع فى غير المستقل ومثاله بزيادة جزء أو شرط أو زيادة مايرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب (الاول) انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية (الثانى) انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية (الثالث)

فانه فسر تغيير الاصل بانه لو أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان أتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة (وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين) وذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب ان المختار قول أبي الحسين وهو انه (لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان) أي الشيء المبدل (حكما شرعيا تكون نسخا والا فحوان يكون عدما أصليا فالاولنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا أو احد اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط) هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة أمور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلاثة بعد ما كان الواجب أحد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل

ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا (الرابع) ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار (الخامس) ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث ترتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا (السادس) ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في أصول ابن الحاجب وللمصنف رحمه الله تعالى عليه مؤاخذتان احداهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وأنت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب أورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم بثلاثة أمثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما يقال صم أو أعتق ثم يقال صم أو أعتق أو أطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه اعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا تجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو أتى باحد الامرين الاولين أعني الصوم أو الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان أحد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني أعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي فان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا أو كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استئنافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا (قوله فانه فسر) ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع اجزاء الاصل) قيل معنى الاجزاء امتثال

وهذا ماقال في المتن كزيادة الشرط (والكل حكم شرعي مستفاد من النص وأيضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا) أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحد اثنين واجزاء الاصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه) قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم أصلي فكل حكم مبني على عدم أصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فلهذا) اى لاجل ان حرمة الترك التي ترى فيها التخيير ليست بحكم شرعي (يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين) هذا تفريع على مذهب أبي الحسين فنص الكتاب أوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وأيضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وأيضا النص أوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين و بين اليمين والشاهد (قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به) أي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام الواجبة حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وأيضا وجوبهما (وأيضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب أحدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون) أي الاستخلاف (نسخا وان كان في المسح والنبيذ ثبت بخبر مشهور) أي وان كان الاستخلاف نسخا في مسئلة المسح على الخفين والوضوء [illegible] نسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا (وقوله تعالى فرجل وامرأتان أي فالواجب هذا فيكون الشاهد

الاوامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولوسلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وأيضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت لحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا (قوله وأيضا المطلق) يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم تشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم أحدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان أراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان أراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله ولو كان الامر كما توهم) أي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا (قوله وأيضا التخيير) لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح و بين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف رحمه الله تعالى بان الواجب في التخيير أحد الامرين أو الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب أولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب أولا على التعيين (قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان) خبر مبتدأ محذوف أي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان أصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما أريد بالمجمل وأيضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما

واليمين ناسخا) ثم أورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال (فلايزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو) أى الوضوء (على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) برجع الى الكل (والايمان على الرقبة بالقياس) أى لايزاد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل (يردهنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لاتثبت بخبر الواحد عندكم) فان الفرض عندكم ماثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ماثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفى هذا المعنى لايلزم نسخ الكتاب أصلا ولايمكن مثل هذا فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلاة فلايمكن ان يكون شئ من أجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلاة بمعنى انه لاتجوز الصلاة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لاتصح الصلاة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التى هى الاصل وهذا سر أن أباحنيفة رحمه الله تعالى جعل فى الصلاة واجبات ولم يجعل تلك فى الوضوء فلله دره ما أدق نظره فى احكام أحكام هذه الشريعة الغراء وهو الذى أصله ثابت وفرعه فى السماء ※ (فصل فى بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الاول ماهو فى حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث يدل على ان الباقى للاب وكذا نصيب المضارب) أى اذا بين تعين الباقى لرب المال قياسا واستحسانا (وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة فى صدر الكلام) أى اذا بين تعين الباقى للمضارب استحسانا لاقياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدونه لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح

لايعتبر عند التداين لكنه لايقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك (قوله فلايزاد التغريب) بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به و بقوله عليه السلام لايقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء فى غسل اعضاء الوضوء على ماذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوئه أو بقوله عليه السلام هذا وضوء لايقبل الله تعالى الصلاة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لاصلاة الا بطهور والطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان فى الصلاة بقوله عليه السلام لاعرابى خفف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لاترفع اجزاء الاصل فلاتكون نسخا فلاتمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب ههنا فوات الصحة وعدمها اذلانزاع فى ان شيئا من ذلك لايكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على مامر فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا لامحالة فتكون فرضا على الاطلاق اذلاقائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لافيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ماثبت بدليل قطعى والواجب بدليل ظنى لاقطعى قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لامنافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعنى ان الكلام فى كون الوضوء مفتاحا للصلاة وأما كونه قربة فيفتقر الى النية بلاخلاف اذبها تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغى ان تكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لايكون قربة بدونهما (قوله بمعنى انه لاتجوز الصلاة الا به) لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى آثما باعتبار تركه النية أو الترتيب فى الوضوء مع صحة صلاته كما فى ترك الفاتحة وحينئذ لايلزم النسخ (قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التى هى الاصل) الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف فى صحة الصلاة وذلك لان المراد بالاصل فى هذا المقام هو المزيد عليه الذى يرفع الزيادة اجزاءه (قوله ولم يجعل تلك) أى الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها فى الوضوء والافلاخفاء فى ان غسل المرفق ومقدار الربع فى المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظنى بحيث لايكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مع مافيه من لطف الايهام وذلك ان أباحنيفة رحمه الله تعالى اسم أبيه ثابت كما ان قواعد فقهه وأصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه (قوله للشركة فى صدر الكلام) وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة فى الربح وبيان نصيب أحد الشريكين فى المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لى نصف

للمالك وللمضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فمذكور في المتن (والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور) روى ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده أحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما المولى عليه (وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول

جعل بيانا) أي جعل اقرار الحال في الناكل وهو انه امتنع عن أداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه (والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا) دفعا للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري أيضا (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو قوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا   مائة

ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة) فقوله فيحمل على ذلك أي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أثواب فان الأخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أثواب أما اذا كان بعد

الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة) كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء) وهي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك أي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله تعالى انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا النكول) جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا) فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة مجملة) يعني ان عطف الدرهم عليها ليس بيانا وتفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصورة عطف غير العدد أيضا يحمل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له على مائة وعبد أو ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف أعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في

المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة والله أعلم (الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي) بعض العلماء قيد والاجماع بالحكم الشرعي و بعضهم قالوا على أمر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا أو لم يقع فهما سواء حتى ان أنكره أحد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ماذكرت في أول الكتاب انه مالا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قبيل الاجماع المخصوص بامة محمد عليه الصلاة والسلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان أمرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه الصلاة والسلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان أمرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قطعيا ثم الاجماع يفيدها قطعية (فالبحث هنا في أمور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم أو بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض أو يعمل به و يسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل) لما شاور عمر رضي الله تعالى عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على رضي الله عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم (وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم عليك وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما) روى ان عمر رضي الله عنه ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة (ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله تعالى عنه ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته) وذكر الامام سراج الملة والدين رحمه الله تعالى في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات و بنات الابن والاخوات لاب وأم أولاب

مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارا أو غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير (قوله الركن الثالث في الاجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزم والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان أثم فهو أمر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة رضي الله عنهم وكثير من الاعتقاديات وأيضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته (قوله فالبحث هنا في أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه أراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث ههنا في أمور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه (قوله ضرب امرأة لجناية) روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال

مثاله تركت زوجا وأما وأختا لاب وأم فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى الثمانية وعند ابن عباس رضي الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه أول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله تعالى عنه فاشار العباس رضي الله عنه الى أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره أحد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي أحصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله تعالى عنه رجلا مهيبا فهبته (وقد يكون للتأمل وغيره) أي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار (ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك وأما سكوت علي رضي الله عنه فيمكن حمله على ان ما أفتوا به من امساك المال) أي مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أي في مسئلة الاسقاط (كان حسنا الا ان تعجيل أداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان أحسن وبعد التسليم) أي بعد تسليم ان ما أفتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول أشهر من ان تخفى على عمر رضي الله تعالى عنه وكان عمر ألين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه) فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا أخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنهما انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه (ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت) وهي ان السكوت قد يكون للتأمل وغيره * (مسئلة اذا اختلفت الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا وأما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضي الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل أصلا) نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد هذه

وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في علة الربا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احداهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فقط فشمول العدم أو شمول الوجود قول ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي رحمه الله تعالى المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود وشمول العدم ثالث لم يقل به أحد (وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب أبعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم أن كل مجتهد وافق صحابيا أو مجتهدا في مسئلة يلزمه أن يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان

وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته أي أزلقت الجنين وأسقطته (قوله وقد يكون) أي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية اجتهاد كل مجتهد أو كون القائل اكبر سنا منه أو أعظم قدرا أو أوفر علما أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك أو علم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكون جاحده كافرا وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله بالعيوب الخمسة) هي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة (قوله فشمول العدم) هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان تنتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في

عند ابن مسعود رحمه الله تعالى الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله تعالى وافقه فى ذلك ولم يوافقه فى أن المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى فلثبوت الثانى وأما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله تعالى وافقوا بعض الصحابة فى مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض فى مسئلة أخرى أقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات وابطاله على الوجه الذى نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق فى ذلك والله أعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا فى هذا الغرض كما يقال فى الوجوب فى الحلى ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من أن يكون ثابتا أولا فان كان ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى قياسا وان لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم فى الحلى وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب فى الحلى لكن يفيد نفى ما قاله الشافعى رحمه الله تعالى فانه لو لم يثبت الوجوب فى الحلى يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعى رحمه الله تعالى أما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذى اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء فى أن القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لابطال ما أجمعوا عليه فى جميع الصور اما فى مسئلة واحدة كما فى مسئلة العدة وحرمان الجد واما فى مجموع المسئلتين ففى مسئلة الزوج أو الزوجة مع الابوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل فى كليهما أو ثلث الباقى فى كليهما فالقول بثلث الكل فى أحدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا فى الفسخ بالعيوب وفى مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شئ منهما واجب مبطل للاجماع وكذا فى الحلى والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان فى تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك

هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من أمثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم فى واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففى التفصيل تخطئة كل من الفريقين فى بعض ما ذهب اليه وهى تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذى اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه أصل كلى يفيد معرفة أحكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أم لا وليس على الاصولى التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع فى جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع فى مسئلة الزوج أو الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل فى زوج وأبوين دون زوجة وأبوين وقال تابعى آخر بالعكس وكذا فى العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا فى البواقى مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعى رحمه الله تعالى واذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق أن احداهما واجبة اجماعا غاية ما فى الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به فى كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم فى شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد وأما مسئلة علة الربا فلا يخفى أن القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الا على اعتبار الجنس فى العلية (قوله اما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى) داخل فى حيز قوله لم يقل به أحد يعنى لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود رحمه الله تعالى وغيره أما عنده فلان الجزء الثانى أعنى انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول أعنى كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفى بانتفاء أحد جزأيه (قوله فى الضمار)

فـلا بدمن ضابط وهوان القولين ان كانا يشتركان فى أمر هو فى الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والافلا فعنـد ذلك نقول ان المختلف فيـه اما حـكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق با كثر من محـل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان فى ان العدة لاتنقضى بالاشهر وحـدها وان الجد لايحرم وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعى وأما مسـئلة الربا فعلته القدر مع الجنس أو الطـعم مـع الجنس لا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى ولوجعل مفهوم أحـد الامرين أو أحـد الامور أمرا واحدا فذلك ليس بامر هو فى الحقيقـة واحد بل واحد اعتبارى ولوكان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب أحد الغسلين اما الوضوء أو غسل المخرج فهـما يشـتركان فى أمر واحد وهو حكم شرعى وهو وجوب التطهير

هو المال الغائب الذى لايرجى فان رجى فليس بضمار وقيـل هو مالاينتفع به من الاموال (قوله فـلا بد من ضابط) تقرير كلامه ان القولين السابقـين ان اشتركا فى أمر واحد هو حكم شرعى فاحداث القول الثالث يـكون ابطالا للاجماع وان لم يشتركا فى ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة أو كان واحدا لـكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعنـد تقرير هذا الضابط لابد من النظر فى أن أى موضع يشـترك فيه القولان فى حكم واحد شرعى وأى موضع لا يشتركان فيه فى ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد أما الاول وهو أن يكون حكما متعلقا بمحـل واحـد فالقولان فيه قد يظهر اشـتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما فى مسئلة العدة والجـد مع الاخوة وقد يظهر عـدم اشـتراكهما فى ذلك كما فى مسـئلة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهـما اشتراك فى حكم واحـد شرعى وافتراق بين أمرين وحينئـذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسـئلة ذات الزوجين فان القولين يشـتركان فى اثبات نسب الولد من أحـدهما وفى أن الثبوت من أحـدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحـداث القول الثالث باطـل سواء كان قولا بشمول الوجود أعـنى ثبوت النسب منهـما جميعا أو بشمول العدم أعنى عـدم ثبوته من واحد منهـما أصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسـئلة الخارج من غـير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهـير أعنى الوضوء أو غسـل المخـرج وعلى الافتراق أعنى كون الواجب أحـدهما فقط لـكن لم يحكم الشرع بان وجوب أحـدهما ينافى وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العـدم أعنى عدم وجوب شئ منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود أعنى وجوبهـما جميعا لم يكن باطلا لعدم اسـتلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشـترك القولان فى حكم واحـد شرعى كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه وأما الثانى وهو أن يـكون الحكم المختلف فيـه حكما متعلقا باكثر من محـل واحـد فاختـلاف القولين انما يتصور بثلاثة أوجـه الاول أن يكون أحـدهما قائلا بثبوت الحـكم فى صورة معينة وعدم ثبوته فى الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول أبى حنيفة رحمه الله تعالى بالانتقاض بالخروج من غـير السـبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعى رحمـه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعى مجمع عليه الثانى أن يكون أحـدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحـد شرعى كتسوية الاب والجـد فى الولاية كان القول بالافـتراق مبطلا للاجماع والافـلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث أن يكون أحـدهما قائلا بالثبوت فى احدى الصورتين بعينها والعدم فى الاخرى والآخر قائلا بالثبوت فى كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت فى صورة بعينها أو بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم فى صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصـلاة فى الـكعبة نفلا وفرضا و بجعل هـذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثانى يتبين ان ليس المراد بالاول أن يشترك القولان فى حكم واحد شرعى و بالثانى أن لا يشـتركا فيه وأما مسئلة بيـع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسـئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحـداهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق فى مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع أم لا (قوله وأما مسئلة الربا) أحد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الادخار مع الجنس وهما لا يشـتركان فى واحد حقيقى هو حكم شرعى فان مفهوم أحـد الامرين واحـد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال ان القولين

فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رحمه الله تعالى فالقول بان لاشئ من التطهير بواجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا أى لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى من الاخير فثبوته من كليهما أو عدم الثبوت من أحدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي وأما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض أو ليس شئ منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله تعالى فى مسئلة الخروج وليس فى شئ منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وعكسه قول الشافعي رحمه الله تعالى فهما لا يشتركان فى أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان فى حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المرأة لاتجوز صلاته بالاجماع أما عندنا فللاحتجام وأما عنده فللمس فالذى يخطر ببالى أن لا يقال ان هذه الصلاة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى انها لاتجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان أبا حنيفة رحمه الله تعالى يكون مخطئا فى الخروج مصيبا فى المس والشافعي رحمه الله تعالى يكون مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى أحدهما ان يكون مخطئا فى الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى الصورتين وعند البعض العدم فى الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل وأما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين فى حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان فى حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة فى ان للام ثلث الكل أو ثلث الباقى لم يعهد حكما شرعيا وكذا فى العيوب الخمسة المساواة بينهما لم تعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى أحدهما مع العدم فى الاخرى وعند البعض الوجود فى كليهما أو العدم فى كليهما كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى وجواز كليهما عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند أبى حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك أو افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع وهذا غاية التحقيق فى هذه المسئلة (وأما الثانى ففى أهلية من ينعقد به الاجماع وهى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق فيه يورث التهمة و يسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت

اتفقا على انه لا ربا فى غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس فى العلية رفع لذلك (قوله فالتطهير واجب بالاجماع) قد عرفت انه يصدق لاشئ من التطهيرين بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى فلا يصدق ان أحدهما واجب بالاجماع (قوله ولو جعل الحكمان) يعنى لو اعتبر التركيب بين الحكمين فى كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابى حنيفة رحمه الله تعالى والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله تعالى فهذان لا يشتركان فى أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى تكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعنى انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغى ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذى يخطر ببالى لان الظاهر انه لا خلاف فى بطلان الصلاة وانما الخلاف فى جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا وانما التغاير فى العلة (قوله وأما الاجماع المركب فاعم من هذا) أى مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان أحدهما قائلا بالثبوت فى احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله وليس هو) أى صاحب

العدالة بالتعصب أو السفه وكذا المجون) اعلم ان البدعة لا تخلو من احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل وأما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل (وأما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن وأمهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم) اعلم ان الاجماع على نوعين أحدهما اجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وأمهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة وأما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحد يكفر (وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في أمور الدين والبعض بعترة الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة) لقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطأ خبث (الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط

اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي أحد من أهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو أمة مطلقة والمراد بالامة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع (واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يشترط أن يموتوا على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا * مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر) اعلم ان الضلال اما أن يكون بالنظر الى الدليل أي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما أن يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل أي يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان أراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا وأقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا ولا مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل أقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان أراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان أحدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان أرادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل

البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله أصلا والا فالحكم كما ذكر (قوله بالتعصب) هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب (قوله لا يكفر بالمخالفة) يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله انقراض العصر) عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم أيضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع (قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يكون مانعا ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع وذلك كبيع أمهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (قوله لكنه لم يبق) أي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه نسخ

واعترض

غيرلازم لان دليلهم كان دليلا فى ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا فى زمان حدوث الاجماع وان أرادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ و يصيب فاذا وقع الخلاف فى مسئلة فلاشك ان أحدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال . (واما الرابع ففى حكمه وهو أن يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى و يتبع غيرسبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والالم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة) أول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى و يتبع غيرسبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أى نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غيرسبيل المؤمنين فى الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة فكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول و يأكل الخبز واذا كان اتباع غيرسبيل المؤمنين حراما ولاشك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلى الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لايمكن ان يكون عين ما أتى به النبى

واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحى وأجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى أئمة المجتهدين رحمهم الله تعالى للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو ان يثبت الحكم) أى الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه الصلاة والسلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه الصلاة والسلام فى قصة التلقيح انتم أعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى تجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لايكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لايكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى و يتبع غيرسبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه تعالى أوعد باتباع غيرسبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غيرسبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل فى اتباع غيرسبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل مايغاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غيرسبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول أو فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل فى مشاقة الرسول أى مخالفة حكمه اذ القياس أيضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذى أسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة فى المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه الصلاة والسلام لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين فى عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين فى متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام أو مناصرته أو الاقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به كيف وقد نزلت الآية فى طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين أجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص مادلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام ويكفى فى صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول عليه الصلاة والسلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما فى قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك (قوله ولا يمكن أيضا ان يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبى عليه الصلاة والسلام) هذا مما لا حاجة اليه فى الاستدلال اذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبى عليه الصلاة والسلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبى عليه الصلاة والسلام فى الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل

عليه الصلاة والسلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام و يكون المعطوف أى الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

ولا يمكن أيضا ان يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام اذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشرط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق أولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك أجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم (وقوله تعالى كنتم خير أمة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا إلا انه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قوله تعالى قال أوسطهم وكل الفضائل السبعية منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع أي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا افسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل (وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن) هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

المؤمنين على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما أتى به وامتثال أوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه أمر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع (قوله وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وأيضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط) تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلاث قوى احداها مبدأ ادراك الحقائق والسوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد

وأماغيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة ليست بقوية وماذكر من أخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان تكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا أذكر ماسنح لخاطرى فأقول القضايا المتفق عليها نوعان أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينيا يضاهى المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذلولا ذلك يلزم القدح فى المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف على السمع فان كان حكما واجبا على تقدير تصور الطرفين فى نفس الامر بديهة أو كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا فى اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه أحد من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والحكماء والعلماء وغيرهم فى الازمنة المتطاولة يوجب ان لااعتماد على العقل أصلا وأيضا الحكم الضرورى ليس معناه الا انه مايقع فى العقول وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقى لايكثر ولولا ذلك للزم القدح فى المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لايجوز ان واحدا من أهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقده الناس انه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء وأهل الحق لم يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقد واما نحن بصدده وأيضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثانى ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام فى عصر على أمر فهذا من خواص أمة محمد عليه الصلاة والسلام فانه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ولاشك ان الاحكام التى تثبت بصريح الوحى بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم أحكام تلك الحوادث من الوحى الصريح و بقيت أحكامها مهملة لايكون الدين كاملا فلابد من ان يكون للمجتهدين ولاية

السبعية للناطقية فى الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور أى الاقدام على مالاينبغى وتفريطها الجبن أى الحذر عما لاينبغى الحذر عنه واما العفة فهى انقياد البهيمية للناطقية ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقية ليسلم عن استعبادا لهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور أى الوقوع فى ازدياد اللذات على مايجب وتفريطها الخمود اى السكون عن طلب اللذات بقدر مارخص فيه العقل والشرع ايثار الاخلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هى العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الامور أوسطها والحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذى هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجهة اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط فى أفعالها الثلاث تستعبد الناطقة فى هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ماينبغى حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والاهلاك الكل فقوله النفس الحيوانية أراد بها ماهو أعم من البهيمية والسبعية وأما الكلام فى ان هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر (قوله واماغيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة) قطعية ليست بقوية اماقوله تعالى كنتم خير أمة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على مايشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا أذى وان الضلال فى بعض الاحكام بناء على الخطأ فى الاجتهاد بعد بذل الوسع لاينافى كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذرب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأى والاجتهاد لايلزم ان يكونا كذلك فى الواقع و بعد تسليم جميع ذلك لادلالة له قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واماقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا الآية فلان العدالة لاتنافى الخطأ فى الاجتهاد اذلافسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لامعنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد و بعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين فى عصر (قوله وماذكر من الاخبار) قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار فى عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولايخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه (قوله فانا أذكر) قد ذكر المصنف رحمه الله ماسنح له على قطعية الاجماع

استنباط أحكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على أهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك
الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات

وقوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وأيضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا أقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وأيضا قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده ذا أمر وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال * وأيضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير لا الشر لا سيما عند الاجتماع والنفس

ستة أوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بإكماله دين الاسلام فيجب أن لا يكون شيء من أحكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل أحد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو أيضا باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو أيضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف رحمه الله تعالى جعل القضايا المتفق عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات (قوله وأيضا قوله تعالى فلولا نفر) الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وأيضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر (قوله وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما) الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وأيضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس أو من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وأيضا لو أجرى على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر (قوله وأيضا قوله تعالى ونفس وما سواها) الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر والعجب من المصنف رحمه الله تعالى كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وأورد مما سنح له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع

المرٰ كاة هي المشرقة بالعلم والعمل *وأيضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب أو السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة أخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع أهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة وأهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قدر شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني (ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يروفيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه أيضا *وأما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد أو القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبل

أيضا قطعا (قوله وأيضا العلماء) استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع أهل المدينة أو اجماع العترة أجاب بان ما ندعي كونه حجة أخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعترة بخلاف اجماع أهل المدينة أو العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة أو لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا لان دليلهم هو اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من أهل الاهواء والبدع (قوله ثم الاجماع على مراتب) فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف (قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل) ذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو أجمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا أجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا بانفسهم أو أجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان تنتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى أهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله تعالى قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به (قوله وأما الخامس ففي السند والناقل) جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل أو امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وأيضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على أكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة أبي بكر قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أفلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي أصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو أحد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب

دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة (الركن الرابع) في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لاتدرك بمجرد اللغة) أى اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب أن لايبقى الحكم فى الاصل وهذا باطل لان التعدية فى اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وأيضا لاتشعر بعدم بقائه فى الاصل بل تشعر ببقائه فى الاصل فى وضعها اللغوى ألا يرى ان تعدية الفعل هى ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول أيضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت فى الفرع أيضا ولاحاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لاتمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لاتدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس (و بعض أصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع (ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما تقوم

أمرا مقصودا فى شئ من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود أصلى بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما فى النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لامعنى للنزاع فى جواز كون السند قطعيا لانه ان أريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان أريد انه لايسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان أريد انه لايثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال (قوله وأما الناقل) نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن و يوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالى وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبى عليه الصلاة والسلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس فى اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به فى حق العمل واستدل بان نقل الظنى مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبى عليه الصلاة والسلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة فى الناقل والا فهو فى الاصل قطعى كالاجماع بل أولى اذ لاشبهة لاحد فى ان الخبر المسموع عن النبى عليه الصلاة والسلام حجة قطعا (قوله الركن الرابع فى القياس) هو فى اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أى قدرتها بها وفلان لايقاس بفلان أى لايساوى وقد تعدى بعلى بتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفى الشرع مساواة الفرع للاصل فى علة حكمه وذلك انه من أدلة الاحكام فلابد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم فى ذلك المحل لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك أصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم و يسمى علة الحكم ولابد من ثبوت مثلها فى الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصى لايقوم بمحلين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب وقد وقع فى عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لامعنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم فى الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت فى الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله تعالى زاد تقييد العلة بمالا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ماسيشير اليه (قوله والمراد بالاصل المقيس عليه) فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه أى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ماوقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر فى حرمة الربا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابناؤهما عليه فى الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الموجود والمعدوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن كاف فى الشيئية (قوله بل تشعر ببقائه فى الاصل) فيه بحث لان معنى التعدية فى اللغة جعل الشئ متجاوزا عن الشئ ومتباعدا عنه ولايخفى ان التعدية فى اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وانه لاحاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ماسبق ولاالى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على ان تكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية فى الاحكام والانتقال على الاوصاف (قوله و بعض أصحابنا) ذكر فخر الاسلام

رحمه

به الشئ والحكم هو الاثر الثابت بالشئ والمراد ان الشئ الذي يتقوم به ويتحقق به القياس هو العلة أي العلم بالعلة ثم التعدية هي أثر القياس
فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشئ ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة

رحمه الله تعالى ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراله في حكمه لوجوده فيه وقال أما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل أي تبيين أن العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما أشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وماسواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا أركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان أركان القياس أربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشئ متقدم عليه فكيف يكون أثراله أجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس وأثره شرط له أو ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه (قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية) هذا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربا فيه (قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى) غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شئ من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص أو الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا أوضح ثم الاظهر ان تفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى أن القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر (قوله وأصحاب الظواهر نفوه) أي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج أو بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني رحمه الله تعالى والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان أجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف رحمه الله حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع (قوله المراد بالكتاب اللوح) عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض

القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا أحسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لابد وأن تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة لتثبت المساواة بينهما في الحكم (وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت له ابتداء) أي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله في صورة الفرع هذا فاذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت (وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل أصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شئ يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب (وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شئ (وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا) لفظ الحديث هكذا لم يزل أمر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم

أولاد السبايا فقاسوا الخ (ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما) أى دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا الآية وكل ما لا يوجد فى كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية (ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعى فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف) الضمير يرجع الى الاثبات أى اثبات الحكم المذكور (فى حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى) أى الحكم الشرعى طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به (ولا مدخل للعقل فى دركها) كالمقدرات مثل أعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التى لا مدخل للعقل فى دركها (بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن هنا وهى من حقوق العباد وهى تدرك بالحس او العقل) فقوله بخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مقدر هو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة) أى يدرك بالحس أو العقل أو بالسفر أو بمحاذاة الكواكب ونحوهما (والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية) اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب) أى ان تمسك به أحد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا) الآية فان الاعتبار رد الشئ الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ماهو رد الشئ الى نظيره أى الحكم على الشئ بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه

من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى (فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة) لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له (سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة) أى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشئ الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التى تسمى فحوى الخطاب (وطريقها) أى طريق دلالة النص فى هذه ان الصورة (فى النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى فى سورة الحشر هو الذى اخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئى صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا (ونظيره) أى نظير القياس وانما أورد هذا

ولا رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة فى قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضى الله تعالى عنه بنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد فى مثل قولهم ماترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ماذكر من الجواب وهو ان كل شئ فرض فهو كائن فى القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ماذكر فى قوله تعالى تبيانا لكل شئ فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافى كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل فى القرآن الا انه لا يعلمه الا النبى عليه الصلاة والسلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس و يعرفه المجتهد (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية يعنى انهم اتخذوا الجوارى سريات فولدن لهم اولادا غير نجباء (قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة) احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعى فى الاصل وانما تمكنت الشبهة فى طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعى (قوله بخلاف امر الحرب) حاصله انا نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا (قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار) فان الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه

النظيرهنا لانه لما ذكر ان القياس فى الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار فى الامور التى يتعظ بها أراد أن يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة بالنصب أى بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل) أى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما فى قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن (فتكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى أيضا كيلا بكيل ثم قال عليه الصلاة والسلام والفضل ربا أى الفضل على القدر ربا لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وأيضا حديث معاذ رضى الله عنه) عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبى عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذ الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله تعالى قال اقضى بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتهد برأيى قال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله (وقد روينا ما هو قياس عنه عليه الصلاة والسلام) فى آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين الحديث وحديث قبلة الصائم (وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه) أى فى القياس (أشهر من أن يخفى) ثم شرع فى جواب الدلائل

بحكمه ومنه سمى الاصل الذى يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشئ بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل فى القياس فى الامور العقلية كما يقال فى اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا ولو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعى بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاتعاظ هذه القصة السابقة غاية ما فى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب أن يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم فى الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفى فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان وجوابه ان اعتبروا فى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح فى كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ أولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقى الاحتمالات والالما صح التمسك بشئ من النصوص (قوله ولما كان الامر للايجاب) الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة فلم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى أن الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان أخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهى واجبة كأنه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا (قوله وأيضا حديث معاذ) فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الاصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضى الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد فى الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الآية فبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهى التى تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضى الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (قوله وقد روينا) فى آخر باب السنة أحاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول فى بعض الاحكام بالقياس وهى وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهى انه عليه الصلاة والسلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه الصلاة والسلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها أوقع فى النفس وأدخل فى القبول فلا يلزم أن يكون دليلا لصحة القياس (قوله وعمل الصحابة) اشارة الى دليل على حجية

المذكورة على نفي القياس فقال (ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان (وأما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الآية فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى) فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى (وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى) اى في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا او بطنا وأن لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني

التنزيل (وانكاره عليه الصلاة والسلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لايقدح في قياسنا والعمل بالاصل)

أي في الاستصحاب (عمل بلا دليل) لان وجود الشيء أو عدمه في زمان لايدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا أجد ليس أمرا به) أي بالعمل بالاصل (بل بالعمل بالنص) أي بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق لكم مافي الارض جميعا) فكل مالم يوجد حرمته فيما أوحي الى النبي عليه الصلاة والسلام يكون حلالا بقوله خلق لكم الآية ونحن نقول أيضا بانه لايجوز لنا أن نحرم شيأ مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص (والظن كاف للعمل) جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة (وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به) أي بالقياس (فيما لايدرك بالعقل) وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها ※ (فصل في شرطه) أي شرط القياس اعلم أن للقياس أربعة شرائط أولها (أن لا يكون حكم الاصل) أي المقيس عليه (مخصوصا به) أي بالاصل بنص آخر (كشهادة) خزيمة (والاحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام كتحليل تسع زوجات وأن لا يكون) أي حكم الاصل (معدولا عن القياس) هذا هو الشرط الثاني (وهو امابان لايدركه العقل كاعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم) أي العدول عن القياس باحد الامرين امابان لايدرك العقل حكم الاصل أي لايدرك علته وحكمته كاعداد الركعات أو يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس أي عن طريقته المساوكة وقاعدته المستمرة كأكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل مادخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لايصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا

القياس بوجهين أحدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لايكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها (قوله لان وجود الشيء أو عدمه في زمان لايدل على بقائه) فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع انه لادليل عليها الا أن الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لايصح انكاره على ماسبق في مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رضي الله عنه في الشرط الاول أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أي لايكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه الصلاة والسلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لانعبد غيرك وأما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في مازيد الاقائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى أنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف رحمه الله تعالى عبارة فخر الاسلام رضي الله عنه الى قوله أن لايكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه الصلاة والسلام أنه أدى الاعرابي ثمن ناقته أو انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة والسلام بناء على أن خبره بمنزلة المعاينة (قوله وأن لا يكون الخ) أي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا (قوله فانه ينافي ركن الصوم) فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار أنه غير جان لا باعتبار

(وكتقوم المنافع فى الاجارة) فانه مستثنى عن سنن القياس (لانه) أى التقوم (يعتمد الاحواز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض) وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض أى المنافع لاشك فى استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل مالايبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لايقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة (وان يكون المعدى حكما شرعيا) هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه (ثابتا باحد الاصول الثلاثة) أى الكتاب والسنة والاجماع (من غير تغيير الى فرع) متعلق بالمعدى (هو نظيره) أى الفرع يكون نظيرا للاصل فى الحكم (ولا نص فيه) أى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى أو عدمه لا مطلق النص (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع قد لايراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ (كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان أطلق مجازا فلا نزاع فيه

خصوصية الا كل (قوله وكتقوم المنافع) جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى و بين مالا يبقى لكنه ثبت فى الاجارة بقوله تعالى وآتوهن أجورهن وقوله تعالى اخبارا على أن تأجرنى ثمانى حجج وقوله عليه الصلاة والسلام أعطوا الاجير حقه قبل أن يجف عرقه وجعله فخر الاسلام رضى الله عنه من أمثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثانى يغنى عن الاول لكونه من أقسامه على ماذكره الآمدى فى الاحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما مالا يعقل معناه وهو اما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ماشرع ابتداء ولا نظير له فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر أولا كضرب الدية على العاقلة (قوله وأن يكون المعدى) فيه اشعار بانه يشترط أن لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لماليس بثابت (قوله باحد الاصول الثلاثة) اشارة الى أن حكم الاصل لايجوز أن يكون ثابتا بالقياس لانه أن اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل أحد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة أعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (قوله من غير تغيير) أى لا يغير فى الفرع حكم الاصل من اطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع (قوله الى فرع) متعلق بمحذوف أى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور أما لفظا فللفصل بالاجنبى وأما معنى فلانه لايفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعى واجيب بانه يشترط فى الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لاغير و بان العمدة فى حجية القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا و يرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار على ماحققه المصنف رحمه الله تعالى من دلالة النص وجوابه انا لانسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ماسبق ولا نزاع فى صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ماذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى من استعمال الفاظ الطلاق فى العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وماذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزانى فانما هو قياس فى الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان أمثال ذلك قول بجريان القياس فى اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون فى مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت فى الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل فى الحرارة بجامع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا تتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون فى القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس فى اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعى على معنى

لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان أطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة ولا يقال الذمي أهل للطلاق فيكون أهلا للظهار كالمسلم) هـذا تفريع قوله من غير تغيير (لان الحكم في الاصل) وهو المسلم (حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الربا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي) حتى لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار) هـذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره (لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص) هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه (لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا له يبطل) والضمائر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل ترجع الى القياس (وان لا يغير) أي القياس (حكم النص) هـذا هو الشرط الرابع (فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام الى أجل معلوم وأيضا لم يعده) أي الشافعي رحمه الله تعالى (كما هو في الاصل) فهذا بيان ان في قياس جواز السلم

معلوم

انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا أو لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي بالنفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا أصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد ينكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وماذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد (قوله لكن لا يحمل) أي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي) يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بل لان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا أعني قبل القلي والطحن (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة (قوله لان عذره) أي عذر الخطأ دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليها الانسان (قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس (قوله وان كان قياسا مخالفا له يبطل) كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق (قوله وان لا يغير حكم النص) فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة أو التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهـذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل أو غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى أو تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى أو عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لانه محال على ذلك التقدير وعبر فخر الاسلام رحمه الله تعالى عن هـذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها أمثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هـذه الامثلة انما هو في حكم النص في الفرع لا في الاصل (قوله وكذا السلم الحال) في الحديث من أراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم و وزن معلوم الى أجل

الحال على المؤجل فسادين أحدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث
بطلان هذا (اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا أسقطه فان قيل أنتم غيرتم أيضا قوله عليه الصلاة
والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير نخصصتم القليل) من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع
عدم التساوي (بالتعليل بالقدر) أي قلتم ان علة الربا هي القدر والجنس والقدر أي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري
فيه الربا فهذا التعليل مغير للنص (وكذا في دفع القيم في الزكاة) أي غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة
وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة (وفي صرفها الى صنف واحد) أي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية (بالتعليل بالحاجة) أي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في
دفع القيم بل أكمل لان الدراهم والدنانير خلقتا لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة
وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف
الى صنف واحد توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص (وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح) أي غيرتم النص
وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان نحو الله أجل ونحوه (وفي ازالة الخبث بغير الماء) أي
غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور وقوله عليه الصلاة والسلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء

معلوم وجوز الشافعي رحمه الله تعالى السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان
العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم
الغاية اتفاقا أو الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة
في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله تعالى وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم
والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم
وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل أعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل
المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس
فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال
ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كأنه هو الاصل فباعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك
لا تغييرا ويكون أولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد
أعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون
بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع
ولغيره من الاغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية (قوله وانما كان تغييرا) وجه السؤال انكم جوزتم

(قلنا المراد التسوية بالكيل
وهي لا تتصور الا في
الكثير) لان المراد التسوية
الشرعية في قوله عليه
الصلاة والسلام الا سواء
بسواء والتسوية المعتبرة
شرعا في المطعومات التسوية
بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير فلا نسلم انه يعم
القليل والكثير كما يقال
لا تقتل حيوانا الا بالسكين
فان معناه لا تقتل حيوانا
من شانه ان يقتل بالسكين
الا بالسكين فقتل حيوان

لا يقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لا يدخل تحت النهي (وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت
مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم) أي انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو
الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك
الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم أوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم أمر باداء تلك المواعيد
وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة
ثم يأمر بعض وكلائه باداء أنها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين
الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس
من الابل السائمة شاة فقد علمناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين
الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون
التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى
قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء
اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى

دفع قيمة الواجب فى الزكاة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان أرزاق العباد وايجاب الزكاة فى أموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة أرزاقهم ولا خفاء فى ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لان الايتاء من جنس النصاب أسهل و يده اليه أوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة أجيب بان التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وأيضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة أى بحاجة الفقير الى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته لنعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة أشد وهى للحاجة أدفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع فى هذا الحكم أى صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أى فى هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص أى بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير وليس فيه أى فى ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال أو هو خبر صار و بالنص خبر بعد خبر فعلى ماذكره المصنف رحمه الله تعالى صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم أوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهى الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهى التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى أولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير

بابتداء يد الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ففى حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفى حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف أى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح أى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف و بابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح و بدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور فى قوله ان الصدقة واقعة فى الابتداء لله وفى البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست فى الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من

مشكلات كتب أصحابنا في الاصول (وذكر الاصناف لعد المصارف) فان قوله تعالى انما الصدقات الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية و يراد به الجنس وأيضا في هذا الموضع لو أريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على أنه ان أريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير أن يراد الافراد فتكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف (والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول أدل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله أكبر لانه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم أي قل أو افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد (واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه ان أورد الاشكال على قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان أورد على قوله عليه الصلاة والسلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لان من القى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة (وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة) ولا يضر أن يلزمها أمر غير معقول

المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق (قوله وذكر الاصناف) وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من أن الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فتكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما أحال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف أو لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد أن الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف رحمه الله تعالى لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان أن يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية أولا و بتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وأيضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس و يدعي كون الزكاة ملكا للاجناس المذكورة فلا مدفع له الا ما ذكرنا (قوله على أنه ان أريد هذا) أي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت لانه ربما يدعي أن معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد فابطل ذلك أيضا وسكت عما هو ظاهر البطلان (قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعني أن المقصود هو ازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة أو حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن أمرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في

دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما او غيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان
قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة ﴿فصل﴾ العلة قيل المعرف و يشكل بالعلامة)
اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف أي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في
الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا

تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان
الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بأنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى أن الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه
مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل الحكم
العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق
عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى
انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بأنه
تعالى حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل

رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا ينجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالى بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر أما أولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة وأما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة وأما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا أنه يتضمن أمرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج (قوله وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه) انفى الشمول لا لشمول النفي (قوله ولان الماء مطهر طبعا) تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا (قوله و يشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا بجامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان فيشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلى من الآخر بعارض (قوله بل في الوجوب الحادث) لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثرا لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما أشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم و يكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد (قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة (قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب) فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك أنه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد

السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام (الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا) فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب) بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم (أي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعية الحكم) هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى (من جلب نفع) أي الى العباد (أو دفع ضر) أي عن العباد وهذا مبني على ان أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان أولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض

راجعا اليه وهنا راجع الى العبد وأجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا (وكون العلة هكذا تسمى مناسبة) أي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد أو تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا أو يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام أبو زيد الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها أو دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفء وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن أن يفوت الكفء لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها) أي يدور الوصف مع الحكمة (أو يغلب وجودها) أي وجود الحكمة (عنده) أي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما أو في الاغلب (كالسفر مع المشقة) أي ليس المراد ان المشقة هي

الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء (قوله الا أن يقال بالنسبة الينا) يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا أن الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد (قوله فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا أو يدفع ضررا) قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة أو ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم أو ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك وقال القاضي الامام أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا وتكون تلك

الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا أن تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب (وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل) كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه الصلاة والسلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف (لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال و بالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا) أي التعليل (والنص مظهر للحكم والعلة داعية) جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة (والتعليل لاثبات الحكم في الفرع) جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته أى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل (وعند الشافعي رحمه الله تعالى معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد و بعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك) أى مع ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى (من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة

المصلحة أمرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا أو يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله تعالى وقد ذكر وا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي وأحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة و يمكن ان يفسر ما ذكره الامام أبو زيد بهذا المعنى أى المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس و يمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الاصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله تعالى وقد اشتهر فيما بين أصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص و بالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وأيضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية و يمتنع وجود جميع أوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو أيضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا و بينهما مشاركة ما في وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض أى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد و بعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص أو اجماع او معارضة أوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان

علة

نظيره في حديث الربا ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربا أيضا لانه لما شرط تعيين أحد البدلين احترازا
عن بيع الدين بالدين) فانه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ (شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة

الفضل) فان للنقد مزية على النسيئة (وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربا النسيئة نعلله في ربا الفضل أيضا لانه أثبت منه) لان الربا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها أما الربا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت أن بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن أن يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التأثير وهو أن يثبت بالنص أو الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير الا وان

يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه ثبت أن
هذا النص من النصوص المعللة (الثاني يجوز أن تكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكاة في المضروب عندنا) فان الذهب والفضة خلقا ثمنا

علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتميز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربا في النقدين معلل عند الشافعية رحمهم الله تعالى بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم (قوله نظيره) أي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربا أيضا أي وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسيئة مستند الى الاجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الربا في النسيئة وأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا أو اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص أو اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور (قوله هذا ما قالوا) انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا

وهذا الوصف لا ينفك عنه ما أصلا (حتى تجب الزكاة فى الحلى وللربا عندهم وعارضا كالكيل للربا) فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة
والشعير فانهما قد يباعان وزنا (وجليا وخفيا على ما يأتى واسما) أى اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام فى المستحاضة انه دم
عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض) الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض (وحكما كقوله عليه الصلاة
والسلام أرأيت لو كان
على أبيك دين) قاس النبى
عليه الصلاة والسلام
اجزاء قضاء الحج عن الاب
على اجزاء قضاء دين العباد
عن الاب والعلة كونهما
دينا وهو حكم شرعى لان
الدين لزوم حق فى الذمة
(وكقولنا فى المدبر انه
مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كأم
الولد) فيه قياس عدم
جواز بيع المدبر على عدم
جواز بيع أم الولد والعلة
كونهما مملوكين تعلق عتقهما
بمطلق موت المولى وهذا
حكم شرعى وانما قال بمطلق
موت المولى احترازا عن
المدبر المقيد كقوله ان مت
فى هذا المرض فانت حر
(ومركبا كالكيل والجنس
وغير مركب وهذا ظاهر
ومنصوصة وغير منصوصة
كما يأتى *مسئلة* ولا يجوز
التعليل بالعلة القاصرة
عندنا) وعند الشافعى رحمه
الله تعالى يجوز فانه جعل
علة الربا فى الذهب والفضة
الثمنية فهى مقتصرة على
الذهب والفضة غير متعدية
عنهما اذ غير الحجرين لم
يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا
كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا (لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص) سواء
كان معقول المعنى أولا (وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للتشبيه بيان لية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر فى هذا)
أى فى الاعتبار (وفائدته ان يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشىء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعى حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم
والجواب أن المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفى كرضا المتعاقدين فى ثبوت حكم البيع وجوابه يأتى فى
فصل الاستحسان وهو أن الخفى قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا بغير المنصوص لما سيأتى مع
جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع
ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة
للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشىء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون
كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث
هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع
ويتسلسل والجواب أنه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس
ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التى ينقطع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعى لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف
المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم اذ ليس أحدهما أولى بالعلية والجواب أن تأثير
العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد
الحكمين صالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل علية أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر
بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير
فصل بين اللازم والعارض أو الجلى والخفى الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان
يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس
الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص) اشارة الى الجواب عن استدلال
الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشىء ولا
شىء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع
فيثبت فيه أيضا وعدم التعدى لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم فى
الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان
النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جازت التعدية
الى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل
مضاف الى النص فى نفسه والى العلة فى حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف فى القياس (قوله وانما
يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة أى وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما
أمر بالاعتبار المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لية الاحكام لاجل القياس فيبقى
بيان اللية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم)
لقائل ان يقول ان أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها فى اثبات الحكم
لجواز أن يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فى شرعيتها وان
أريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا

يلزم

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل فى الغير) أى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل فى غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا أولا فى استنباط العلة ان العلة فى الاصل ماهى فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل أى حاصلة فى غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا فلا بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الاجماع فيقتصر الحكم أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بان العلة حاصلة فى غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند أبى حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعى رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلا لان نوع العلة أو جنسها لم يوجد فى صورة أخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره أو لم يعتبره وعند الشافعى رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص أو الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما أن توهم أن لخصوصية الاصل تأثيرا فى الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكاة فى المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلى فان قيل تعديته الى الحلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكاة فى المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من أموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكاة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكاة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية (*مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف فى وجودها فى الفرع أو فى الاصل كقوله فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه ولا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان أراد عتقه اذا ملكه لا يفيده) لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم (وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التى أتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل

يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من أن يوجب علما أو عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر فى حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وأيضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى واعلم انه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب أن الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف فى غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت أولا ثم تكون علة (قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير) فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله فى صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافى وجود جنس الوصف فى صورة أخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع (قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر) قيل عليه لا تزاحم فى العلل فيجوز ان يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة وأخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة (قوله وان أراد اعتاقه) يعنى ان أراد انه يصير ملكا له ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف فى الفرع أعنى

أو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب) أي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده (فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا * مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول أداء بعض البدل عوض مانع * الثالث تعرف العلة بامور أولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة) يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك (وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من ألفاظ التعليل أو ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في أيهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والحق ان هذا صريح) لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر (وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم أو يترتب الحكم على المشتق نحو أكرم العالم أو يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح) اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما أن تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل أو يكون تقديره لان والحذف غير الايماء (ونحو أرأيت لو كان على ابيك دين الحديث أو يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم) فانه فرق في هذا الحكم بين الفارس والراجل (بحسب وصف الفروسية اي يكون وضدها) فقوله مع ذكرهما اما أن يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما أو يرجع الضمير الى الشيئين (أو ذكر أحدهما) أي أحد الحكمين أو أحد الشيئين (نحو القاتل لا يرث) فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (أو يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا أن يعفون) قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا أن يعفون والعفو يكون علة لسقوط المفروض (أو بطريق الغاية نحو حتى يطهرن أو بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم) فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع

الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله أو ثبت) عطف على اختلف أي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا أو الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد أم غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة أم لا (قوله أداء بعض البدل عوض) والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ أداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيأ فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال (قوله الثالث) لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل العلة كذا أو لاجل كذا أو كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو بكذا أو ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في التعقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور وأما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة

ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث والايماء له أيضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه الصلاة والسلام فانه يحشر ملبيا من قبيل التصريح على ماذكره المصنف رحمه الله تعالى دون الايماء على ماوقع في المحصول وأما كلما ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في أكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ماذكره المصنف رحمه الله تعالى في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح (قوله واعلم ان في هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الايماء لايدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيأ آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحا أو ايماء مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لايرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله وثالثها المناسبة) وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها وللمصنف رحمه الله تعالى في تحقيق هذا المقام تعليق أورد فيه غاية ما أدى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى أن تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ومن تبعه أن جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل مالم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لايجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير أو الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام أحد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ماجاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد أعني وجود الحكم

غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى الموافقة لكن يمكن أن تكون العلة شيأ يشمل علية الموافقة كهتك حرمة الصوم مثلا (لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس أصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت الحكم القطعي نصا لا قياسا وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وأيضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن أن يكون هتك حرمة الصوم وأيضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال *وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية وأظن أن المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل

لا يقبل اتفاقا) وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة (لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا

(والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة) فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة أي اعتبر الضرورة في حق الرخص (وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف) فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي كرم الله وجهه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون (واذا وجدت الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة

عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة أو تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية أن المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المصنف رحمه الله تعالى كلام الفريقين وذهب الى أن المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكون أخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهكذا متصاعدا الى أن يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس أقرب الى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أحرى لكونه بالتأثير أنسب والى اعتبار الشرع أقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم أجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الاحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا تكون علته منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملائما أثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال أيضا الملائم ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من شارحي أصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم وأيضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله تعالى (قوله والملائم كالصغر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في

جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة واعترض المصنف رحمه الله تعالى بانه يجب فى الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذى هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذى يندفع به الحرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعنى ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة أعنى ابطال نفسه بأثر أو نص أو اجماع أو ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة أخرى وعن المعارضة أعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وأدنى ما يكفى فى ذلك أصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين وأما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر أو متعسر والمصنف رحمه الله تعالى فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا أى موقعا فى القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور فى أصول الشافعية أن المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا أولا أما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص أو اجماع وهو المؤثر أولا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو اعتبار جنسه فى عين الحكم أو اعتبار جنسه فى جنس الحكم أولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو فى جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالى رحمهما الله بقبوله وشرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية أى مختصة بشخص ففتح القلعة ليس فى محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمى لكونه ظنيا والقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر فى جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر فى عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر فى جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفى ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هى نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم فى الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالى رحمه الله تعالى من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهى أصل فى القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم فى كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا فى محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهى مصلحة ود فعها مفسدة واذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب فى باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح

والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل) وهى ان يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه مخيلا) أى يقع فى الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسلة) أى الاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة (وتقبل عند الغزالى رحمه الله تعالى) أى المصالح المرسلة فاعلم أن الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذى اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا المصلحة فى اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالى وهو أن الشرع اعتبر جنسه البعيد الذى هو أقرب من ذلك الجنس الأبعد (اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين) فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف فى الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد فى الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق

لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص فى استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمى الترس تكون قطعية لاظنية كحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة مالو تترس الكافرون فى قلعة بمسلم لايحل رمى الترس وبالقطعية مالم نعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فى البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لاتهلك الا جماعة مخصوصة وفى التترس لو تركنا الرمى لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى (والتأثير عندنا ان يثبت بنص أو اجماع اعتبار نوعه أو جنسه فى نوعه أو جنسه) أى نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه (والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر فى الحرمة) هذا نظير اعتبار النوع فى النوع (وكقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت الحديث) هذا نظير اعتبار الجنس فى النوع (فان للجنس وهو عدم دخول شئ اعتبارا فى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع فى الجنس (والنوعه اعتبار فى جنس الولاية لثبوتها فى المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة) نظير اعتبار الجنس فى الجنس (فان لجنس الضرورة اعتبارا فى جنس التخفيف

الحاجية أو التحسينية لايجوز الحكم بمجردها مالم تعضد بشهادة الاصول لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بعد فى أن يؤدى اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما فى مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلى على الجزئى وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعانى عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى المناسب أربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو فى محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضا فى محل الاجتهاد (قوله لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص وفى استباحة المحرمات) أورد المصنف رحمه الله تعالى عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف فى الملاءمة فالاولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير فى تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله والتأثير عندنا) انما قال عندنا لانه عند أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى أخص من ذلك وهو ان يثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف فى عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالى رحمه الله تعالى المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر أبو زيد الدبوسى القياس عليه لكنه أورد للمؤثر أمثلة عرف بها انه من قبيل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف فى عين الحكم وهو الذى يقال انه فى معنى الاصل وهو المقطوع به الذى ربما يقر به منكر والقياس اذ لافرق الا تعدد المحل الثانى ان يظهر تأثير عينه فى جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه فى عينه وهو الذى خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس فى الجنس وهو الذى سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن أجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد فى الجنسية فالمصنف رحمه الله تعالى أخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية فالمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية أى النوع الذى هو

الوصف

الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس وأما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ماهو أعم من ذلك الوصف أو الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على مايشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل على مايشمل المسافر أيضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص أو اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط مايحتاج الى النية أو علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ فى الجوف لعدم فساد الصوم أو علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما فى سقوط الزكاة عمن لاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو علية جنس الوصف لجنس الحكم كما فى سقوط الزكاة عن الصبى بتأثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط مايحتاج الى النية وأما أمثلة المتن ففى بعضها نظر لما سيأتى من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر (قوله وقد يتركب بعض الاربعة) لاخفاء فى ان أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع أو الجنس وكذا فى جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائى أو ثلاثى أو رباعى أما الرباعى فواحد لاغير وأما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى وذلك الواحد اما أن يكون اعتبار النوع فى النوع أو فى الجنس أو اعتبار الجنس فى النوع أو فى الجنس وأما الثنائى فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد و يتركب مع كل من الثلاثة الباقية و يصير اثناعشر حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس فى النوع أو مع اعتبار النوع فى الجنس أو مع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار الجنس فى النوع اما أن يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس أو مع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار النوع فى الجنس يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لاوجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا فى اعتبار الجنس فى الجنس وأما اعتبار النوع فى النوع فيستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس أو عكسه يستلزم التركيب الثنائى قلت المراد الاعتبار قصدا لاضمنا حتى ان الرباعى ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم السكر يؤثر فى وجوب الزاجر أعم من أن يكون أخرويا كالحرمة أو دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر وأما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع فى النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمى بحسب المحل يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس أى فى سقوط الاحتياج وفى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه) كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا فى جنس الولاية ولجنسه اعتبارا فى جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقى والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى أحد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

ولا شك ان المركب من أربعة أقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم المركب من اثنين ثم مالا يكون مركبا (وقد سمى البعض

أول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الاصل وهى أعم من أولى الاربعة مطلقا) أى شهادة الاصل أعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لا يلزم أنه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم (وبينها وبين أخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه) اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من أخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا (فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس أيضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا أيضا)

اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا

مقام الآخر فان التراب مطهر فى بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر فى النوع أى فى التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى النوع كما فى التيمم اذا لم يجد الاماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس أى فى عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لا يؤثر فى التيمم من حيث هو التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع فى الجنس كالحيض فى حرمة القربان فهذا تأثير النوع فى النوع وجنسه وهو الاذى علة أيضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع فى النوع وأيضا علة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من ان يكون فى الصلاة وخارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير فى حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير فى الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى النوع كما فى طهارة سؤر الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع النوع فى الجنس كافطار المريض فانه مؤثر فى الجنس وهو التخفيف فى العبادة وكذا فى الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى الجنس كولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمى بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع الجنس فى الجنس كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم هو مؤثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع النوع فى الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر فى وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما فى اليد وهى آلة التطهير مؤثر فى وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع فى الجنس مع الجنس فى الجنس كما فى عدم الصوم على الصبى والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل فى القوى مؤثر فى سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ولا شك ان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعنى ان قوة الوصف انما هى بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من اجزاء أكثر أقوى من المركب من اجزاء أقل وأنت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع فى النوع فانه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمى البعض) ذكر فى بعض أصول الشافعية رحمهم الله تعالى ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يخلو) أى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له أصل أو لا يكون لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع فى الجنس واعتبار الجنس فى الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار

الحاصل

واذاوجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لاو يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا

وانما الخلاف فى تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها أعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون أخرى الاربعة لانها أعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا و يسمى غريبا أى يسمى الوصف الذى يوجد فى صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان أحدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه أو نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف أولا (وانما اعتبرنا التأثير لانه) أى القياس (أمر شرعى فيعتبر فيه) أى فى القياس (اعتبار الشارع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشارع أو اعتبر جنسه (ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله فى المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما فيكون له تأثير فى التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت بماء الحديث

الحاصل ان كلا من اعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس فى النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه أو جنسه فى نوع الحكم يكون قياسا لامحالة لان الحكم المعال مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم أو جنسه فى جنسه اذا كان مع شهادة الاصل وأما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأى بمنزلة ماقال الشافعى رحمه الله تعالى ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة رحمه الله تعالى الاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له أصل فى الشرع لامحالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف فى مجرد تسميته قياسا على ماذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لايخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره (قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير) يعنى ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير أو المراد انه لا يقبل مالم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه فى جنس الحكم فهو أحد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت أحد الانواع هو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب على مامر فى تفسير المؤثر والمعتبر فى الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما مااعتبر نوعه فى نوع الحكم على ماسبق من أن البعض يسمى أول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما مايوجد جنسه أو نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه فى نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله تعالى فى أثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع أو الجنس فى النوع لكونها أعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعنى اعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس لكونها أعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير فى الجملة لانحصاره فى الانواع الاربعة ومايتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الاولين باعتبار أن يوجد فى الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله وانما اعتبرنا التأثير) فى العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين أحدهما ان القياس أمر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة وأجيب عن الاول بان كون القياس أمرا شرعيا لا يقتضى الا أن يكون له أصل فى الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب على مافسرتم به التأثير فممنوع ولم لا يكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه أخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر أيضا وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو اجماع بل بوجوه أخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير فى هذا المقام مايقابل الطرد فمعناه أن يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره

المصنف رحمه الله تعالى أولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التأثير فى الامثلة المذكورة ففى قوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة فى المخمصة فانه لايجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وأيضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الابحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما فى حل الميتة فى قوله عليه الصلاة والسلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر فى وجوب طهارة وفى عدم كون انفجار الدم حيضا وفى كونه مرضا لازما مؤثرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لايصلح للقيام بين يدى الرب الا طاهرا واما فى عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة فى بنات آدم خلقها الله تعالى فى أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا فى الحرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء واما فى كونه مرضا فلانه ليس فى وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير فى التخفيف بان يحكم مع وجوده ببقاء الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدا ولم تفرغ للصلاة قطعا وفى قوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين أثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لاصورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال ففى الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أى وكغير المذكورات من أقيسة النبى عليه السلام وأقيسة الصحابة رضى الله تعالى عنهم كما قال النبى عليه الصلاة والسلام فى تحريم الصدقة على بنى هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربته كذا أورده فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة الاوزار والآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بمعالى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالى الامور وكما اختلفت الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله تعالى عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة أنبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه مثل الجد مع الاخوين كمثل نهر ينشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادى أكثر من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا اعتبر أحد طرفى القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية فى القرب (قوله وعلى هذا) الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا فى اقيستنا فى المسائل المختلف فيها مع النا بالعلل المؤثرة فان للمسح أثرا فى التخفيف فانه أيسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما فى المغسولات بخلاف الركنية فانه لا أثر لها فى التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر فى اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك فى

وغيرهامن أقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضى الله تعالى عنهم وعلى هذا قلنا مسح الرأس مسح فلايسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر فى التخفيف حتى لم يستوعب محله واماقوله ركن فيسن تثليثه كما فى سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وأيضا قلنا صوم رمضان متعين فلايجب التعيين وقد ظهر تأثيره) أى تأثير التعين فى عدم التعيين (فى الودائع والمغصوب) فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة (وفى النفل) فانه اذا نوى فى غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففى رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه (فان فرض رمضان فيه كالنفل فى غيره

الصغر

و بعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه) أى على العلية فى القياس (وهو ان يقول العلة اما هذا أو هذا أو هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير) أى غير هذه الاشياء التى ردد فيها (بالاجماع مثلا) انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص (بعدما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر أو البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما و بتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك) الفارق هو الوصف الذى يوجد فى الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذى يوجد فيهما (وعلماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص أو الاجماع أو المناسبة و بالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين) أى فى حال وجود الوصف وعدمه (ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث) فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود فى الحالين أى حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم

الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض فى رمضان مؤثر فى اسقاط وجوب التعيين لان أصل النية فى العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها فى ايجاب التعيين (قوله و بعض العلماء) قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية فى عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقى فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك ان يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف و يصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفى عليه أو لان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفى فى ذلك أيضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه فى صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثانى كون الوصف مما علم الغاؤه فى الشرع اما مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل ان يقول بحثت فلم أجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل أخبر عما لا طريق الى معرفته الا بخبره وحينئذ للمعترض ان يدعى ذلك فى الوصف الذى يدعى المستدل انه علة و يحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل فى كل نص بل يكفى عندهم ان الاصل فى النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب فى الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون فى بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص أو اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه واما على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام فى تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط أى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالى رحمه الله تعالى ان النظر والاجتهاد فى مناط الحكم أى علته اما ان يكون فى تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها بنص أو اجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص أو اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار كما بين فى قصة الاعرابى انه لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم فى نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان أقر به أكثر منكرى القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل النص أو الاجماع عليه دون علته كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا أنكره كثير من الناس (قوله و بالدوران) احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أى ترتبه عليه وجودا و يسمى الطرد و بعضهم وجودا وعدما و يسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا

فلان هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلا (وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع أمارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حقه تعالى اما فى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة ولا يشترط لها أيضا) أى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية (لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به) اعلم أن تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح فى العلية أما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن أن يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح فى العلية وأما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزأ العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح فى كون الوصف جزأ للعلة (ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة أخرى وقيام النص فى الحالين ولا حكم له بطلان أمر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل أصلا فى باب القياس وأيضا هو غير مسلم فى آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره فى الخلف ذكر فى الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه) أى فى الماء يعنى

كان مسكرا او تزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص فى حالتى وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له أى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما فى الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يتناول أصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان) يعنى ان النص قائم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضا النص قائم فى حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة أو بالاباحة الاصلية أو بالنصوص المطلقة فى القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا (قوله والوجود عند الوجود) كان الاحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كاتى أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانه احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما فى المتضايفين أو تأخر كما فى المعلول والعلة أو غيرهما كما فى الشرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه فى الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وأهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثل أن دوران الشئ مع الشئ آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فى بيان عليتها من مناسبة أو اعتبار من الشارع اذ فى القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف فى الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضا) زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال فى تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا الحالة الموافقة بحالة المخالفة فى الصحة والفساد (قوله وقيام النص) اشارة الى

في ايجاب الوضوء (بدلالة النص) أي على وجود الحدث (واختار في التيمم التصريح) أي بوجود الحدث وهو

قوله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا (وأيضا فيه ايماء) أي في النص اشارة (الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ائتمارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلاة) وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم (والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه) هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له * (فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة

بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم أمر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيما هو من أدلة الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة أيضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين أحدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلا بد من اضمار أي اذا قمتم من مضاجعكم أو اذا أردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه امالغوي بمعنى انه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست أجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير أي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم أيضا زيادة لتحقيق المقصود يعني انا لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله تعالى فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله أربعة الاول اثبات السبب أو وصفه الثاني اثبات الشرط أو وصفه الثالث اثبات الحكم أو وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر عماثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب أو صفته لانه اثبات

كاحداث تصرف موجب للملك» أى لايجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهونهى عن الرباوالريبة) جواب اشكال وهوانكم أثبتم بالقياس شيئاهو علة لحرمة النساء وهوالجنس بانفراده أى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهوقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الربا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة (وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة دلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما) أى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال (وصفتها) بالجراى لايجوز التعليل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم فى الانعام ولاثبات الشرط أوصفته كالشهود فى النكاح) هذا نظير اثبات الشرط (وككونهم رجالا أومختلطة) نظير اثبات صفة الشرط (ولاثبات الحكم أوصفته كصوم بعض اليوم) نظير اثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير اثبات صفة الحكم (لان فيه نصب الشرع بالرأى فلايجوز ابتداء اما اذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام) أى عند الشافعى رحمه الله (فان له) أى لاشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله (أصلا وهوالصرف ولجوازه بدونه أصلا) أى لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو بيع سائر السلع) فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له أصل وهو لا

بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لايصح الا للتعدية هذا ماقالوا) انما قلت هذا لانى نقلت هذا الفصل عن أصول الامام فخر الاسلام رحمه الله ولم أدر مامراده فان أراد ان القياس لايجرى فى هذه الاشياء أصلا فهذا لايصح وقد قال فى آخر الباب وانما أنكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح تعليله وأما اذا وجد له فلا بأس به وان أراد انه لايصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لايصح القياس الا اذا كان له أصل

الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى أوصفته بحيث لايثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا لاثبات حكم أوصفته ابتداء لانه نصب أحكام الشرع بالرأى فلايجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة أصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب أوشرط أووصفهما أواثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة أوالشرط أوالحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أوالاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية أوالشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص أواجماع كون الشئ سببا أوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة أوشرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهواختيار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انها تجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها أصل فى الشرع وتمتنع ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لامعنى لقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب أوالشرط لانه ان أراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لاتختلف وان أراد ان الجمع بين الاصل والفرع لايتصور الا فى الحكم دون السبب أوالشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وان أراد أن القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء فى انه لايثبت فيه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم (قوله وقولنا الجنس قد توهم) وورود الاشكال بانكم أثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فى الاول ودلالة فى الاخيرين على ماسبق فى بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لايجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لايجرى فى الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له أصل فى الشرع وههنا الوقاع أصل للاكل والشرب والقتل بالسيف أصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لايصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف أو بغيره فالسبب واحد

وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة (والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه (فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه أعم من القياس الخفي) فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي أيضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب أصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي (وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام) هذا تفسير الاستحسان و بعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي (وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا) ضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان أنكروه من حيث المعنى فباطل أيضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي و يعمل به اذا كان أقوى من القياس

لا غير وأما مسئلة حرمة الربا بالجنس فاوردها فخر الاسلام رحمه الله مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول أي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد أصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما يستوي فيه شبهته بحقيقته لما روي أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الربا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربا احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل (قوله والحق) في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شئ لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا أو ملائما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشئ للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شئ آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملاءمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملاءمة (قوله فصل) في الاستحسان هو في اللغة عد الشئ حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من أثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وان أريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ

الجلي فلا معنى لانكاره (لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة و بقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفى وذكروا له)أى للقياس الخفى (قسمين الاول ماقوى أثره)أى تأثيره (والثانى ماظهر صحته وخفى فساده) أى اذا نظرنا اليه بادىء النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد (وللقياس) أى للقياس الجلى (قسمان ماضعف أثره وماظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجح على أول هذا) أى القسم الاول من الاستحسان وهو ماقوى أثره راجح على القسم الاول من القياس الجلى وهو ماضعف أثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى فلا تنس هذا الاصطلاح (لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك) أى القسم الثانى من القياس وهو ماظهر فساده وخفى صحته راجح على القسم الثانى من الاستحسان وهو ماظهر صحته وخفى فساده (فالاول) وهو أن يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس (كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى (وهو أن يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس (كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة فى قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا تؤدى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وهى ان السجود غير مقصود ههنا وانما الغرض مايصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين) واعلم انهم جعلوا فى المأمور هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدرى خصوصية الاول بالقياس والثانى بالاستحسان فلهذا أوردت مثالا آخر وهو قوله (وكما اذا اختلفا فى ذراع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفى الاستحسان لا لانهما ما اختلفا فى أصل المبيع بل فى وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهى ان الاختلاف فى الوصف ههنا يوجب الاختلاف فى الاصل) اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان فى ذراع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان وفى

على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص و بقوله وهو فى حكم الطارىء عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف وأجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات فى تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على مايهواه الانسان و يميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله فى مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو اجماعا أو قياسا خفيا اذا وقع فى مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين وأما فى الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شائع و يرد عليه انه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص أو الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص أو الاجماع (قوله وذكروا له) قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد و بهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى مايقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالاول) يعنى ان سؤر سباع الطير من البازى والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرورة أو الاستخباث أو الاحترام آية النجاسة الا أنه لما اجتمع فى السبع مالا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر ومايؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبه دهنا ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم أكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم تجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت فى سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس فى الفرع أعنى المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة الا انه يكره لما أن سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة (قوله والثانى) لما كان عدم تأدى

الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما فى المبيع فهذا قياس جلى يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا فى أصل المبيع بل فى وصفه لانهما اختلفا فى الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة فى الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا والاختلاف فى الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ماذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين فلهذا أوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت (و بالتقسيم العقلى ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا فى صورة واحدة) وهى ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوى الاثر أما فى الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان أما اذا كان القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح وأما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره وأما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا أو يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس فى هذه الصور الثلاث و يرجح فى صورة واحدة (والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن و بالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقى الاخيران فالاول من الاستحسان أى صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما أى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود أى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقى الاخيران أى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما و بين أخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادئ النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس) اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه و بين كل واحد من أخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا فى صورتين احداهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادئ النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا أو استحسانا (ومع اتحاده ان امكن فالقياس أولى) أى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك أو يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا فى الصورتين وانما قلنا ان أمكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

المأمور به بالاتيان بغير المأمور به أمرا جليا وعكسه أمرا خفيا اشتبه على المصنف رحمه الله تعالى جهة جعل تأدى السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه فى توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجدة ذكر لما بينهما من المناسبة أعنى اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا أمر جلى تسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا أن الاستحسان أن لا يتأدى به كالسجدة الصلاتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفى بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدى المأمور به بغيره قياسا على أركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره والاقرب أن يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلاة أن يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا أى سقط ساجدا فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هى أن سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلاة الا أن المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع فى الصلاة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به لغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة و بخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا (قوله و بالتقسيم العقلى ينقسم) القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار

حدى الصفتين المذكورتين فى الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا
؛ نه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف فى الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم
لشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع
التعارض لجهلنا بالصحيح
؛ الفاسد فالتعارض لا يقع
بين قياس قوى الاثر
استحسان كذلك وكذا
؛ يقع بين قياس صحيح
الظاهر والباطن و بين
استحسان كذلك وكذا
؛ يقع بين قياس فاسد
الظاهر صحيح الباطن و بين
استحسان كذلك (وما
كروا من حيث القوة
الضعف فعند التحقيق
اخل فى هذا التفصيل
يضا) لانه لا يخلو اما أن
يكون صحيح الظاهر أو فاسد
الظاهر وعلى كل من
التقديرين لا يخلو من انه
؛ اذا تؤمل حق التأمل يتبين
صحته أو يتبين فساده واذا
كانت القسمة منحصرة
فى هذه الاقسام فقوى
الاثر وضعيفه لا يخلو من
احد هذه الاقسام قطعا
(والمستحسن بالقياس
الخفى يعدى لا المستحسن
بغيره نظيره ان فى الاختلاف
فى الثمن قبل قبض المبيع
اليمين على المشترى فقط
قياسا لانه المنكر وعليهما
قياسا خفيا لان البائع ينكر
تسليم المبيع) أى انما يحلف
البائع لانه ينكر وجوب
تسليم المبيع بقبض ماهو ثمن فى زعم المشترى وانما يحلف المشترى لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم
الثمن
يذكره فى المتن (فيعدى الى الوارثين) أى اذا اختلف وارثا البائع والمشترى فى قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان (والى الاجارة)
أى اذا اختلف المؤجر والمستأجر فى قدر الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا (وأما بعد القبض فثبوته بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف

الاول فاما ان يكونا قويى الاثر أو ضعيفى الاثر أو القياس قويا والاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففى الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفى الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس ففى الاول والثالث متيقن لا فى الثانى فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس اضعفهما وتسمية الاستحسان فى جميع الاقسام تكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من ان سمينا ما ضعف أثره قياسا وما قوى أثره استحسانا وأما بالاعتبار الثانى فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسدهما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فتبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان فى أخيرى القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليها لصحته ظاهرا وباطنا والثانى يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقى أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيرى الاستحسان فى أخيرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثانى بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فى ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان فى الوجه الثانى من هذه الاربعة وبرجحان القياس فى الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان فى قوة الاثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق فى صحة الظاهر أو بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع فى ان تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم (قوله وما ذكروا) هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى أو رباعى أو خماسى وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبنى الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد القسمين مستدركا (قوله والمستحسن) قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو اجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره فى ان الاول تعدى الى صورة أخرى لان من شأن القياس التعدية والثانى لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيأ حتى يكون البائع أيضا منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا أنه ثبت بالاستحسان التحالف أى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى أما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة

المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتى) بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتى فى تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا ﴿فصل فى دفع العلل المؤثرة﴾ أى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة (منه النقض وهو وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق) أى الجواب عنه يكون باربع طرق (الاول منع وجود العلة فى صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا وجود ملك بدل المغصوب يوجب ملكه) أى ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد (فنوقض بالمدبر) أى اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففى غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم (فيمنع ملك بدله) أى ملك بدل المغصوب بان يمنع فى المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة (فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد الفائتة والثانى منع معنى العلة فى صورة النقض) أى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولاجله) أى لاجل انه تطهير حكمى غير معقول (لا يسن فى المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقود فلا يفيد) أى التثليث (فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض

الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات فان اليمين تكون على المنكر وأما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل أخذ القصار فى العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وهو فى التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيأ فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو أيضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان أريد رد المأخوذ فظاهر وان أريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية أن لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى قلت المعدى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا أن صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى أضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو أن يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وفى سائر الصور وقد ترك العمل به فى صورة الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم فى صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلى الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة فى شئ (قوله فصل فى دفع العلل المؤثرة) أى الاعتراضات التى تورد عليها وفى دفع تلك الاعتراضات أى الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض والثانى الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال (قوله فنوقض بالقليل) يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذى لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج (قوله وهو) أى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة

(وذكروا له أمثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة الملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى عصمة المال كما فى المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغى فاجابوا فى الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفى الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما تنتفت بالبغى) أورد الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة أحدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة الملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الصورتين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى العصمة كما فى المخمصة فانه ان أكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى ان العادل اذا أتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى فاقول الظاهر ان الحكم المدعى فى الجمل الصائل وجوب الضمان و بقاء العصمة فحينئذ لا تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما أصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل فى أموال المسلمين العصمة وهى لا ترتفع الا بعارض وليس فى المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة فى الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع للعصمة فى مال الباغى فاجاب بان رافع العصمة فى مال الباغى ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغى فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة فى صورة النقض شئ آخر هذا معنى قوله (والضابط المنتزع من هذه الصور ان المعلل اذا ادعى حكما أصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس فى المتنازع فيه الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما فى المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغى مثلا فاجاب بان الرافع شئ آخر فهذا بيان ان علة الحكم فى صورة النقض شئ آخر) ويمكن أن يتكلف فى أن تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة وهذا الحكم ثابت فى الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف فى مال الباغى بحل الاتلاف بل انما تنتفت للبغى هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض فى هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف فى مال الباغى مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات فى الامثلة الثلاثة أوردمثالا آخر فى المتن فقال (وانا أورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم) أى فى صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء (فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما

النص بالنسبة الى المنصوص) يعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد فى المسح ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفى التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعلل (قوله فاجاب فى الاولين بالمانع) وهو فى المستحاضة العذر ودفع الحرج وفى المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب أعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت فى المدبر للمانع أورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وأيضا حل الاتلاف

لا

فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذلك هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع) أي دفع النقض (بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض أصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لانقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزأ للعلة أو شرطا لها لهم في جواز تخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان) عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية (فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة) المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي (مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر أو من تمامها كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه أو من ابتداء الحكم كما اذا أصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط أو من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية أو من لزومه كما اذا خرج وامتد حتى صار طبعا له وأمن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الثلاث الأخر) لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاوليين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما و في الثلاث الأخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة

لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو أن يجعل نظير الدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لا بقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض أي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير أن يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير (قوله فانه) أي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذا ههنا أي في غير السبيلين يكون حدثا و يصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع أحدهما (قوله ثم اعلم) ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص أو اجماع فلا تتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما أن يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم أولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه و يبقى التأثير مقتصرا على المحال الأخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى وتبعه المصنف رحمه الله تعالى تحاشيا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها المانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المطلخ بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا

المقام اقسام المانع وهى ثلاثة لكنهم لما أخذوا فى تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر فى تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا أو تماما والعمدة فى أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور فى التقويم أربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شئ من الاجزاء فهو المانع من الابتداء او الانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما فى العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة فى العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفى كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (قوله ولنا ان التخصيص) أجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن تعديتها من الاصل أعنى الادلة اللفظية الى الفرع أعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشئ يوجب اختصاص الملزوم به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص فى الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله فى صورة الفرع فيثبت فى العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله فى غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثانى بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين أحدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم فى صورة القياس مبنى على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة أشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم أجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا من لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية أنه عدم مانع وغيره على انه شطر للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها أو شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن تكفى فى العلية سواء استلزمت الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما فى قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص (قوله ثم عدمها) أى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان تكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفى بوجوده كالبيع المطلق أى غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق

فدخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا وأما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا بالحكم لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففى خيار العيب يتمكن المشترى من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفى خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز (ولنا ان التخصيص فى الالفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة فى الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها أو شرطها) أى عدم المانع اما ركن العلة أو شرطها (فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت أو لنقصانه كالخارج النجس

مع عدم الخروج علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتى مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة أخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب المعلل وهذا نزاع جدلى ولانه اذا أثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن اذا أثبت فى الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح

فى الاصل اذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغى أن يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعى رحمه الله تعالى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن) هذا تعليم ينفع فى المناظرات وهو ان كل كلام يكون فى نفسه صحيحا أى يكون فى الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا أورد على سبيل الفرق يمنع الجدلى توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعى رحمه الله تعالى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن (فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى أن نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم) الاصل هنا بيع الراهن فان أراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا فى بيع الراهن التوقف (وان كان التوقف) أى ان كان حكم الاصل التوقف (ففى الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان

متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله فى العمد قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل) أى فى الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان أورد على هذا الوجه بما لا يقبله الجدلى فنورد على سبيل الممانعة (فتوجيه هذا) أى توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة (ان حكم الاصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفى الفرع مزاحمه اياه) يعنى أن المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل

بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلى الذى لا يوجد الا فى ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة اركان العلة أو شرائطها فينتفى الكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الخروج علة لا لتقاض الوضوء فمنه وجود الخروج لا يكون علة كما فى المستحاضة (قوله ومنه) أى ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح فى كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف فى الشئ ونقيضه (قوله ومنه) أى ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح فى العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما فى العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضى ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم فى العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب (قوله ومنه الفرق) وهو ان يثبت فى الاصل وصف له مدخل فى العلية لا يوجد فى الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين أحدهما انه غصب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد فى موقف الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصدون به عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو غير نافع فى اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما أثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لا يوجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع (قوله لكن لم يجب) أى القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال فى العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم فى الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفى الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له (قوله ومنه الممانعة) وهى منع مقدمة الدليل اما مع السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص

وبعوب القود لكن لم يجب ما قلنا فوجب خلفه وفى الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعى رحمه الله تعالى من اجنة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين (ومنه الممانعة فهى اما فى نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا فى قتل الحر بالعبد واما فى وجودها فى الاصل أو فى الفرع كما مر واما فى شروط التعليل وأوصاف العلة ككونها مؤثرة * ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة أو يسلمه لكن يقيم الدليل على نفى مدلوله ويسمى معارضة وتجرى فى الحكم وفى علته والاولى تسمى معارضة فى الحكم والثانية فى المقدمة) فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ماذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت فى الممانعة وله أن يسلم دليله فيقول ماذكرت من الدليل وان دل على ماذكرت من المدلول لكن عندى ما ينفى ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات
ان
دليله والاول يسمى معارضة فى الحكم والثانى يسمى معارضة فى المقدمة كما اذا أقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هى الوصف الفلانى فللمعترض

ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ماذكرت من الوصف علة أو صالح للعلية وهذه ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها فى الاصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف فى قبول الممانعة فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا نكلف اثبات مالم يدعه واجيب لانه لابد فى الجامع من ظن العلية والا لأدى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الخبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة هى الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره كما قتل عبدا فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة فى الاصل أعنى المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد أو الوارث وقد ذكر ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه وتكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام رحمه الله دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا و بالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب و بيان انه ليس كذلك (قوله واعلم ان المعترض) تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليل وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة و بسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته فى المعارضة بما يقابلها و بمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغى ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما أن يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل أو فى المدلول والاول اما أن يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور واما أن يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما أن يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى أقسام المعارضة واما

أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما أن يكون بدليل آخر وهي المناقضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما أن يكون بعينه أو بتغييرما وكل منهما صريحا أو التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما أثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة أخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه أو مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وأمثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة أو قلب وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له (قوله وان كان بزيادة شئ عليه) يعني زيادة تفيد تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه أو عكسا وهو مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد أول الشئ الى آخره وآخره الى أوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم أو بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة) يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما أدى الى البطلان المنهي عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل

ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال (اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شئ عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هنا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع) أي تعيين الصوم في رمضان تعين قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد (وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلاة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء) اعلم أن كل عبادة تجب بالشروع لابد أن يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء

فانه لا يمضى فى فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم (والاول أقوى من هذا) أى القلب أقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر و بحكم مجمل وهو الاستواء) أى المعترض جاء فى العكس بحكم آخر وفى القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب أقوى لانه فى العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفى القلب لم يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد أيهما واثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضا الاستواء الذى فى الفرع غير الاستواء الذى هو فى الاصل فهذا هو قوله (ولانه مختلف فى الصورتين ففى الوضوء بطريق شمول العدم وفى الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه أو بتغيير أو حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا) أى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة (وكقولنا فى الصغيرة التى لاأب لها صغيرة فتنكح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية ولايته بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هى ينتفى سائرها بالاجماع) أى لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفى الاجبار بولاية الاخوة ينفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثانى من المعارضة (وكالتى) نظير الوجه الثالث (نعى اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو

لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى فى الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر (قوله والاول) يعنى ان القلب أقوى من العكس بوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل أعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم أعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفى الفرع أعنى صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود أعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة أما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشئ جعلته منكوسا وثانيهما ان تجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشئ ظهر البطن وأما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل فى مقابلة القلب ألحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشئ على سننه الاول وهو ما يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشئ على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها فعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب فى الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف فى المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل وأما الثانية أعنى المعارضة الخالصة فخمسة أنواع اثنان فى الفرع وثلاثة فى الاصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هى تفسير للاول وتقرير له كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا أحد وجهى القلب فاورده تارة فى المعارضة التى فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تفسير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة فى المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضا جعل أحد الانواع الخمسة القسم الثانى من قسمى العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه (قوله وكقولنا فى صغيرة) يعنى مثال المعارضة الخالصة التى تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا فى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا أب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية النكاح كالتى لها أب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ أقرب القرابات بعد الولادة فنفى

أحق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكما آخر) وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته للثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا وأما الثانية فنها مافيه معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب أيضا وانما يرد هذا اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته أيضا فان النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها تكون أفحش فجزاؤها يكون أغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما أوجب فوق جلد المائة الا الرجم (والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الأخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم) يعني لو جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر (وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه يتكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا) أى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل

بوجود أحدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما كما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج) فتجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع أولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة) وهو النذر (فلان يجب رعاية ما هو القربة أولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة) فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أى لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبتت احداهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا) وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسئلة الرجم والقراءة أما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في أنفسهما لان أحدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود أحدهما على وجود الآخر وأما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وأيضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا (ومنها خالصة فان أقام الدليل على نفي علية ما أثبته المعلل فمقبولة وان أقام على علية شئ آخر

ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله وهو) أى كون الاول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشئ أولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه (قوله وهي قلب أيضا) من اذا قلبت الاناء وجعلت أعلاه أسفله لان العلة أصل وهو أعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا أقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله تعالى نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة أخرى (قوله والمخلص) لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوى الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان أريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان أريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر أجيب بان المراد المساواة في المعنى الذى بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية

فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا مالك بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفى الحكم في الجص لعدم العلة وهى لا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند أهل النظر للاجماع على ان العلة أحدهما فقط فاذا ثبت أحدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة أحدهما تأثير في فساد الآخر * فصل في دفع العلل الطردية) لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهى المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التأثير وهى المعتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية (وهو أربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة) أى يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ...

فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا تأكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ أجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفء بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هى الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذى ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل أن يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض أعنى القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز أن يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا (قوله وان تعدى) أى الشئ الآخر الذى ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند أهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هى أحد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية أحدهما توجب نفى علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز أن يلتزم المعلل علية وصف المعترض أيضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى أن علة الربا هى الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار أيضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه أن يلتزم ان الطعم أيضا علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس أولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية أحدهما ما لم يرجح وليس المراد أنه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية أحد الوصفين تأثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافى فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعنى بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح (قوله فصل) في الاعتراضات التى تورد على القياسات التى لا يظهر تأثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة لتعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هى فيها أظهر وأسهل نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوهم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وأنت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية (قوله وهو) أى القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل

... الى المعنى لقوله تعالى ... فسكر وهو امار ابعر او اقل

بتعليله

فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره يمنع ذلك فى الاصل بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلاة بالاطالة
لكن الغسل لما استوعب المحل لايمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع) أى فى مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال
بدون التكرار (على ان التكرار بما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب
العلة وعلى تقدير التغيير
ممانعة) فالحاصل ان نقول
ان اردتم بالتثليث جعله
ثلاثة أمثال الفرض فنحن
قائلون به لان الاستيعاب
تثليث وزيادة وان اردتم
بالتثليث التكرار ثلاث
مرات نمنع هذا فى الاصل
أى لا نسلم ان الركنية
توجب هذا بل الركنية
توجب الاكمال كما فى اركان
الصلاة فالاعتراض على
تقدير ان يراد بالتثليث
جعله ثلاثة أمثال الفرض
يكون قولا بموجب العلة
وعلى تقدير التغيير وهو ان
يراد بالتثليث التكرار
فالاعتراض ممانعة (وكقوله
صوم رمضان صوم فرض فلا
يتأدى الا بتعيين النية فنسلم
موجبه لكن الاطلاق تعيين
وكقوله المرفق لايدخل فى
الغسل لان الغاية لاتدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية
للاسقاط فلا تدخل تحته
الثانى الممانعة وهى اما فى
الوصف) أى نمنع وجود
الوصف الذى يدعى المعلل
عليته فى الفرع (كقوله
فى مسئلة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا
تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هى متعلقة بالفطر وكقوله فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة
فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف أو بالذات بحسب الاجزاء فهى جائزة لجواز الجيد بالردىء) هذا دليل على جواز المجازفة
بالوصف (وللجواز عند تفاوت الاجزاء) هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء (وان ارادها) أى المجازفة (بحسب المعيار فتختص
بما يدخل فيه) أى فى المعيار (واما فى الحكم) عطف على قوله وهى اما فى الوصف (كما فى هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهى بالمساواة فلا نسلم

بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما الدليله على وجه لا يلزمه تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع أو ملازمه مع انه لايكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ماليس بمراده كما فى مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من ان يكون بقصد الصائم أو معينا بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة والثانى ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال فى السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما فى مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى الآية غاية للغسل والغاية لاتدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق فى الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لاتختص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر فى القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله تعالى لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة أو نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب (قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة) لان التثليث ضم المثلين وفى الاستيعاب ضم ثلاثة الأمثال ان قدر محل الفرض بالربع أو أكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد فى الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما فى القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض فلا بد من التكرار وأما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله فى محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لايناسب المقام (قوله الثانى الممانعة) وهى منع ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع أو منع ثبوت الحكم فى الاصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم فى الفرع فمنع الحكم فى الفرع يكون منعا للمدلول من غير قادح فى الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم فى الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط

امكانها فى الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نسلم فى الصبرة) فقوله كما فى هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة فى الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع قوله لا نسلم امكانها فى الفرع اشارة الى هذا أو يمنع ثبوت الحكم الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور فى الاصل وقوله لا نسلم فى الصبرة اشارة الى هذا (وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول أبعد التعين فلا نسلم فى الاصل أو قبله فلا نسلم فى الفرع) أى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا فى القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا فى المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع فى المتنازع فيه لان الصوم متعين فى المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم فى المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ تكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل (واما فى صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما فى نسبة الحكم الى الوصف كقوله فى الاخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة فى الاصل هذا) أى لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هى عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة أخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية (وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة فى الحد عدم المالية وكذا فى كل موضع يستدل بالعدم على العدم) فانه يمكن أن يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة أخرى (الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة أصلا) فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية و يرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام و يجعل علته مؤثرة فحينئذ تندفع المناقضة كما سيأتى فى مع المناقضة فى قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام (كتعليله لايجاب الفرقة باسلام أحد الزوجين) أى أحد الزوجين الذميين اذا أسلم قبل الدخول فعند الشافعى رحمه الله تعالى بانت فى الحال و بعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان أسلم فهى له وان أبى يفرق بينهما فى الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله (ولا بقاء النكاح مع ارتداد أحدهما) أى اذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بانت فى الحال و بعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعى رحمه الله تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين فى الحال سواء كان قبل الدخول و بعده ثم فى المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله (فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله

القياس اذ من شرط القياس امكان ثبوت الحكم فى الفرع أو امامنع ثبوت الوصف فى الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية وأما فى الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب الا كل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالا كل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان أردتم المجازفة مطلقا أو فى الصفة أو فى الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردىء جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات أحدهما أكثر وان أردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها فى الفرع أعنى بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف فى الفرع فى المثال الاول متعين وفى الثانى مبنى على أحد التقادير (قوله وان ادعيتها) أى وان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم فى بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل أحدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهى وعدمه أجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت فى الاصل هو أحد نوعى الحرمة المطلقة أعنى المتناهى بالمساواة وهو غير ممكن فى الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة اذ الشىء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن أن يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير و يغير أدنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه أخر سوى تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء النكاح) عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ

المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فانه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ أهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكمي (بمعنى ان النجاسة حكمية أي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي

غير معقولة) الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل في صيرورته قربة) أي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة (والصلاة تستغني عنها) أي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فالحق بالغسل تيسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الاصل (فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير

مع حيث لم يقل بارتداد أحدهما الظهور ان الشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وأنت خبير بانه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي رحمه الله تعالى ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل تنصرف الى النفل كما في الصلاة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به أحد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول (قوله المطعوم شيء ذو خطر) اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة أنسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء أيسر لكون الحاجة اليهما أكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله الوضوء والتيمم طهارتان) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا صلاة فكيف افترقتا ولما كان واضحا بيننا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي أي تعبدي غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فتشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير أي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلقه الله آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة نجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه أمر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي

معقول) هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير

ان الوضوء قربة أي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييزا للعبادة عن العادة أشار الى الجواب بانه ان أريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ماهو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان أريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به أهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الامتثال بالانغسال من غير قصد منه وأيضا قولنا اذا أردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لها قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله تعالى وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية أعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهر منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو أقل البدن خصوصا الذي هو غير ماتخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيمم أجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا أو بمنزلة أصولها وأمهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل أمر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ماهو الأصل فلا يكتفى بالبعض (قوله واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وأما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون

معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو أعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى ماذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

حكم الاصل معقول المعنى وأما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء فى رفع الحدث كما يصح قياسها عليه فى رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين أدرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شىء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع و بعد وروده وأما حل الاشكالين فالوجه فى الاول ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف أعم من ان يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل فى زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفى الثانى ان قياس المائعات على الماء فى رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد فى الحدث لانه أمر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل أى مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء فى تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذى جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس فى أعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المائعات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء أمر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من أن تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية معقول فى الخبث والحدث الا أن العلة فى الخبث هى القلع الموجود فى الماء وغيره فيصح القياس وفى الحدث هى التطهير لا القلع وهو لا يوجد فى غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الأخر كما فى الخبث وان كان وصفا غيره يجب أن يبين حتى ينظر انه هل يوجد فى سائر المائعات أم لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما أولا فلان ما ذكره فى وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رحمه الله تعالى انما أورد الكلام المذكور فى معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمى لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله أن التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعنى بالنص الذى لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعنى أن المراد بالنص الغير المعقول فى باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفى بعض النسخ وانما يغير بالنص أى ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء فى أن المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى فى هذا المقام لذكر استقلال العقل بدراك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هى أن خروج النجاسة مؤثر فى زوال الطهارة وهذا القدر فى الاصل أى السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافى أن يكون اتصاف أعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا القدر اشارة الى أن المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة لما بينهما من التنافى لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من أن اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت فى ذات كان المتصف بها جميع الذات كما فى السميع والبصير وانما لم ينجس الماء بملاقاة الجنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبنى على حكم

(وفي هذا الفصل فروع أخر طويتها مخافة التطويل *فصل في الانتقال) أي الانتقال من كلام الى آخر (وهو انما
يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة أخرى لاثبات علته أو لاثبات الحكم الاول أو لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول أو ينتقل الى حكم كذلك) أي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشئ منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولابد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث (فيثبت الحكم بالعلة الاولى فالاول صحيح) كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية و يشتغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار دليل

الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثانيا فلان ههنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى أن الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شئ من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا أن تعديته انما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردئ في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وإباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة و يرد كلا الاشكالين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب الى أن تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا أو معقولا بمعنى أن لا يدرك العقل معناه أي علته أو يدرك لا بمعنى أن لا يستقل العقل بادراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العلل الطردية فروع أخر مذكورة في أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى لم يذكرها المصنف رحمه الله تعالى مخافة التطويل أي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال) أي في انتقال القائس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما أن يكون لاثبات علة القياس أو لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلابد من أن يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم جميعا يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة أربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس (قوله يعد انقطاعا في عرف النظار) اشارة الى ان ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة الى بينة أخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطالت المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود اظهار الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من

واماقصة الخليل فان الحجة الاولى) وهو قوله تعالى ربى الذى يحيى ويميت (كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل) وهو قوله تعالى انا احيى واميت (فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى العلة التى لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد تحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة) أى ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والاجارة) أى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنيه الكفارة (فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق) أى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندى (فنقول الرق لم ينقص وثبت هذا) أى عدم نقصان الرق (بعلة أخرى) وهى قوله الكتابة عقد يحتمل الفسخ فيجوز صرفه الى الكفارة كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصانا فى الرق (وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع أحق) لان العلة التى أوردها تكون تامة فى قطع الشبهات بلا احتياج الى شئ آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه أو الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل

(فصل فى الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعى رحمه الله تعالى فى كل شئ ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك فى بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث يحكم بالوضوء وفى العكس بالحدث واذا شهد وانه كان ملكا للمدعى فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفى حياته فقد مر جوابه فى الفسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به

دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل فى معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب أصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا (قوله وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا فيما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر أما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال كما فى قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحياة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل أوضح وحجة أبهر ليكون نورا على نور واضاءة غب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد للأول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كأنه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها او ظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء أمر كان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعى رحمه الله تعالى فى كل شئ أى كل أمر نفيا كان أو اثباتا ثبت وجوده أى تحققه بدليل شرعى ثم وقع الشك فى بقائه أى لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود أعنى كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم أجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية رحمهم الله تعالى ان ما تحقق وجوده أو عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه أمر ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم بما كانوا يشافقونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب فى كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد وأجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه فى حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق فى بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبى عليه الصلاة والسلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب

والصلح على الانكار لا يصح عنده فجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا) ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح) و (تجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا أنكره المشتري) لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فتجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لاعنده (واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل أم لا فالقول قول المولى عندنا) فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى (ومنها) أي من الحجج الفاسدة (التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء) أي في الممانعة في دفع العلل الطردية (والاخ فانه يمكن الوجود بعلة أخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب) انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد (ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر ان غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومالا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من أي القسمين (باب) المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة أو يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع فبينهما والشرط
لمعارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام

التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل والمنافي على ماهو قضية الاستصحاب وهذا مايقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ور بما يكون الشيء موجبا لحدوث الشيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وأيضا لا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي الدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلا منا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء (قوله والصلح على الانكار) أي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله تعالى لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة الذمة المدعى عليه (قوله ومنها التعليل بالنفي) كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة أخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة أخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها و بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما اذا ثبت بنص أو اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص أو الاجماع كما اذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها (قوله باب المعارضة والترجيح) لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي أحدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض و بالقيد الاخير عما اذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط أمور أخر مثل اتحاد المكان

والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما والتحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا أي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط أن يكون تابعا حتى لو قوي أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفا لا أصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به أصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه الصلاة والسلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة أولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه أوفى بتحقيق معنى التبعية (قوله والعمل بالاقوى) يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة أولا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية أولا كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قوليين أو فعليين مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان أمكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان أمكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه أولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة

زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا) لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل (والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين) أي فيما اذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان أحدهما أقوى بما هو غير تابع (واذا تساويا قوة) واعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع كما في خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب وأما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو قوله في المتن واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث أما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني (ففي الكتاب والسنة) أي في معارضة الكتاب والسنة السنة (يحمل ذلك على

نسخ أحدهما الآخر اذ لا تناقض بين أدلة الشرع لانه دليل الجهل) واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض

غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر (فان علم التاريخ) جواب لشرط محذوف أي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم (والا يطلب المخلص) أي يدفع المعارضة (و يجمع بينهما ما أمكن و يسمى عملا بالشبهين فان تيسر فيها والا يترك و يصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وأقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم ان أمكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار) روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وأيضا قد تعارضت الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك

وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس و بين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة و يلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة أو تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان و يقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى (قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما او التكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله كما في سؤر الحمار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل أنتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم و بما افضلت السباع قال لا وروى أنس رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان أوثرت الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية أو أوثرت النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدث فلا تزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ أخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية

(وهو) أي التعارض في الكتاب والسنة (امابين آيتين أوقراءتين أو سنتين أوآية وسنة مشهورة والمخلص امامن قبل الحكم والمحل أو الزمان أما الاول فامان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين أو بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب) أي السهو (بدليل اقترانه به) أي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وفي الثانية ضد العقد) أي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد (والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه) قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فتقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قاله في المتن (فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا أي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رحمه الله تعالى يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الثانية أي في الدنيا) أي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى أوجب الكفارة في الغموس (والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى) أي يحمل الشافعي رحمه الله تعالى العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا أولى من هذا لان

والى ماذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا (قوله وهو اما بين آيتين أو قراءتين) يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير

لعب الرياح بها وغيرها * بعدي سوافي المور والقطر

فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق

فهل انت ان ماتت أتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخاطب

بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله * يذهبن في نجد وغورا غائرا * على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه أنه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا أن المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله * قلت اطبخوا لي جبة وقميصا * وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يغسلون أرجلهم في الوضوء مع أن في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والمخلص) يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن

على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وأيضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية وأما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما هو اليق به وتحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو أليق به من الدنيوية أو الاخروية (وأقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع أن يقول لا يؤاخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لأن المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة) هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو أما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب وأما في الآية الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع أعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على أن المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة أي الأثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهى الثانية ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل المحل (فبأن يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بان يدفع اتحاده أما الاول أي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين أحدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين و بعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب أي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا أي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس و يصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقود والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر و يندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقرير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار (قوله وأقول لا تعارض هنا) وذكر المصنف رحمه الله تعالى في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد و بالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى أوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض لها أصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى وأثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وأثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة أصلا الا ان المصنف رحمه الله تعالى حمل المؤاخذة الثانية أيضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم أجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة أي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو أو فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية

فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال و بالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل) وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة (وأما الثالث) أى الخلاص من قبل الزمان (فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا للاول فكذا ان كان دلالته كنصين أحدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ) أى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر (لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده نسخا) وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد فى الزمان الماضى دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما فى الارض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فنقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذى ذكرتم وقد قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى هذا أى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة أصلا ولسنا نقول بهذا فى الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا أى كون الاباحة أصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها

الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها فى الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظى اذ لا اختلاف فى المفهوم بل فى الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لا يؤاخذكم شيأ من المؤاخذة عقوبة كانت أو كفارة فى اللغو ولكن يؤاخذكم بهما أو باحدهما فى المكسوبة والمعقودة عند الحنث (قوله فبالتخفيف) أى قراءة يطهرن بتخفيف التاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهى قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن أى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة وأما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أجيب بان تفعل قد يجئ بمعنى فعل كتكبر وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن أى صرن أهلا للصلاة وفى شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف أيضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان فى الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعى رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا) فان قيل هى حكم شرعى ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين أعنى المحرم والمبيح والى هذا أشار بقوله فانه أى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد أى ان كان قد ورد فى الزمان الماضى أى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفى جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاء انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر فى النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشئ المخصوص (قوله عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى) أى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى

بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التوراة
فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرائع فظهرت الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به مالم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم
ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه
فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان أرادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان أرادوا عدم
العقاب على الانتفاع به فحق
وعند بعض المعتزلة على
الحظر فان أراد وان الله
تعالى حكم بحظره فغير معلوم
وان أرادوا العقاب على
الانتفاع به فباطل لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض
جميعا وعند الاشعرى على
الوقف ففسر الوقف تارة
بعدم الحكم وهذا باطل
لانه اما ممنوع من الله عن
الانتفاع به أو ليس بممنوع
والاول حظر والثانى اباحة
ولا خروج عن النقيضين
وأجاب الامام في المحصول عن
هذا بان المباح هو الذى
أعلم الشارع فاعله أو دل
على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك وهذا الجواب ليس
بشئ لان الخلاف في شئ
لم يعلم الشارع بالحرج في
فعله وتركه وعدمه فمعنى
كلامه ان الشئ الذى لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله
وتركه وعدم الحرج لم يعلم
الشارع بعدم الحرج فيه
وهذا كلام حشو ولا خلاف
في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما أم لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر أو اباحة
اما عدم العلم بان هناك حكما أم لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما اما بالمنع أو بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر أو اباحة فحق فالحق
عندنا أنا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر أو الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم
ان الحكم عند الله الحظر أو الاباحة و بين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من
يقول لا نعلم أن الحكم أيهما

أولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (**قوله واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح**) اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت مالا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو الندب أو الكراهة فكانه قال الشئ الذى لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أى لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة و بعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله والحرمة عند المعتزلة البغدادية و بعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف هى الافعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام أو تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة أيضا فمباح وهذه المسئلة تورد في أصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان أردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان أردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقه ما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان أردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان أردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم أجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ماذكرتم فكيف يصح القول بحرمته أو اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة و بالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصه

صفة محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم أي لا يدرك ان هنالك حكما أم لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة أي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبيح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما أذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا أو دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع أعم من ذلك كما في أفعال البهائم واعتراض المصنف رحمه الله تعالى عليه ظاهر وتحقيقه أن هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو أن الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كأكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه أي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا أي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه أو دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى أم لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة أو الحظر فحق اذ التقدير أنه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر أن قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لا نه معناها على ما فسرها فلا توقف (قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة (قوله فالمثبت أولى) اذ لو جعل النافي أولى يلزم تكرر النسخ بتغير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح أولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان أن النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت و بعضها على تقديم النافي فلذا احتاج

ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام) الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال (أما اذا كان أحدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت أولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه) أي ان احتمل النفي أن يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات أولى (فما روي انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه الصلاة والسلام تزوج وهو حلال

واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى فالخلاف فى انه كان فى الاحرام أو فى الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها فى الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها فى الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثانى مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (ونحو أعتقت بريرة وزوجها حر مثبت وأعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفى مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت أولى) هذا نظير النفى الذى لا يكون بالدليل اعلم أن الامة التى زوجها حر اذا أعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى ولنا انها أعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها أعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثانى ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفى لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت أولى (واذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة أولى) هذا نظير النفى الذى يحتمل معرفته بالدليل و يحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء أو بالماء الجارى وملأه باحدهما ولم يغب عنه أصلا

ولم يلاقه شئ نجس فاذا أخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة أولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات (وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفى وأما فى القياس) عطف على قوله ففى الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان (فلا يحمل على النسخ وقول الصحابى فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء) من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابى والقياس (بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى الاول) أى فى تعارض النصين (انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا) اذا

أى فى القياسين (ليس) أى التعارض (لجهل محض لانه) أى المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة (فى كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول على ما يأتى فكل واحد دليل له فى حق العمل (فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا) أما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء وأما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوى وبكونه معروفا بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا أولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه أولى من البعض ثم ما عرف ايماء أولى مما عرف بالمناسبة وأيضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه فى نوعه أولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس فى النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس فى الجنس ثم الجنس القريب فى الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام أولى من المفرد وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شئ من ذلك (والذى ذكروا فى ترجيح القياس اربعة أمور الاول قوة الاثر) أى قوة التأثير

المصنف رحمه الله تعالى الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكره فى باب الرواية تتفرع الشهادة على النفى بان يتساوى النافى والمثبت ان علم أن النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم أن النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين (قوله واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى) كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل أن يحرم كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى (قوله وأما فى القياس فلا يحمل على النسخ) اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (قوله بعد شهادة قلبه) أى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه (قوله فكل واحد) يعنى لما كان المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة أن القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد فى العمل والعلم جميعا لجواز النسخ (قوله فصل) ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح فى النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهى والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثانى يقع فى الراوى كالترجيح بفقه الراوى وفى الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما

اذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفى المروى عنه كترجيح مالم يثبت انكار لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف رحمه الله تعالى ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم فى الايماء يرجح ما يفيد ظنا أغلب وأقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع أولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى أن الراجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار شأن العلة ويرجح تأثير جنس العلة فى نوع الحكم على تأثير نوع العلة فى جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على المركب من تأثير النوع فى الجنس القريب والجنس القريب فى النوع وفى المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه فى جانب الحكم على ما يكون فى جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل فى المباحث السابقة الا أنه قد جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهى قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس (قوله كما مر فى القياس والاستحسان) من ان الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والا فلا (قوله وكما فى مسئلة طول الحرة) أى الغنا والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة أى الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم أضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذى له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعى رحمه الله تعالى قياسا على الذى تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشى العنت أى الوقوع فى الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج أمة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على أمة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا أقوى تأثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغى أن يكون أثرها فى الاطلاق والاتساع فى باب النكاح الذى هو من النعم والرق من أوصاف النقصان فينبغى أن يكون أثره فى المنع والتضييق فاتساع الحل الذى هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا اجاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم (قوله وتضييع الماء) اشارة الى وجهى ضعف فى قياس الشافعى رحمه الله تعالى الاول ان الارقاق الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ فى الارقاق انما

كما مر فى القياس والاستحسان وكما فى مسئلة طول الحرة فان الشافعى رحمه الله تعالى يقول يرق ماؤه مع غنية عنه فلا يجوز كالذى تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة وللامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى أثرا) أى قياسنا أقوى تأثيرا من قياس الشافعى رحمه الله تعالى (اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع) وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان فى الاول تضييع الاصل وفى الثانى تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة

وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة ترتفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وأيضا هو دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة فكذا يصح للحر نكاح الامة) أي دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين (فهذا أقوى أثرا لان الرق منصف لا محرم) كما في الطلاق والعدة والقسم والحد ولان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر

فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فأوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان (فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر أربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء) أي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر أربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح أيضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة الكتابية اذا لم تكن متأخرة عن الحرة أو مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم تكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون أكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله (وكما في مسح الرأس ان المسح في التخفيف أقوى أثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في أركان الصلاة بل الاكمال ونحن نقول به)

تزول صفة الحرية مع انه أمر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق أولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج أيضا امتناع عن ايجاب صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا الا انه ينتقل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري أمة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رحمه الله تعالى فكيف اذا كان له سرية أو أم ولد (قوله وكما في نكاح الامة الكتابية) فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة أما الاول فلان للرق أثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي أطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان قويان تأثيرا أما الاول فلما سبق وأما الثاني فلان أثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المالكية والرق يزيدها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا (قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر فلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض (قوله وكما في مسح الرأس) يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف وأما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة

الاستنشاق

أي بالاكمال وهو الاستيعاب (وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها) فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر (وكمنافع الغصب فانه يقول مايضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى) أي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدى أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان (ولان اهدار الوصف أسهل من اهدار الاصل) يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول أسهل من هذا (قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلاة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة) أي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة (كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع أصلا) قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (ويلزم منه) أي من ايجاب الفضل على المتعدى (نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع) المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل

العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد أما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز (أما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك) أي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون

منسوبا الينا لا الى الشارع وهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله (ولان الوصف وان قل فائت أصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا) وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير أولى (وضمان العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة) جواب عن قياس الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله مايضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب أوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس قول الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف وأما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعين في سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله مايضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات (والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني

والاستنشاق وبالعكس كما في أركان الصلاة (قوله والايمان) هو في أكثر نسخ أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه أقوى الفروض بل على أي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى وقع على الايمان بالفتح جمع يمين (قوله ونحوها) كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج (قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا) وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد أكثر أجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا (قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع) لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع (قوله والثالث) الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة (قوله وهو قريب من الثاني) أي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق أن الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى

والرابع وهو العكس أي العدم عند العدم) أي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أي مسح الرأس مسح (فلا يسن تكراره) كمسح الخف (فانه ينعكس) فان كل ماليس بمسح فانه يسن تكراره (بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن) أي مسح الرأس ركن وكل ماهو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه أن كل ماهو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم أنه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ماهو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس أي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم

لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمى هذا عكسا (وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة (وينعكس ببدل الصرف والسلم) فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم (فانه أولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل) أي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط التقابض فيه (فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم في غير الربوي) وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته أغلب من الظن بعلية ماليس كذلك واما كونه أضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تأثير العلل وهو الثلاثة الاول أقوى من العدم عند العدم فما كان بالذات أولى مما كان بالحال أي الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارض كما اذا

الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى مامن نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المصنف رحمه الله تعالى في الحاشية اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله تعالى بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك و بالعكس أي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا (قوله مبيع عين) أي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالئ بالكالئ لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي أن لا يشترط القبض قلنا نعم الا أن معرفة مايتعين ومالا يتعين أمر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما أقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وهو ليس بمبيع أجيب بوجهين أحدهما أن المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله و ينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما أن المراد أن كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض أصلا و ينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في أن التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة والى كل أشار محمد رحمه الله تعالى ويتوجه على الاول سؤال وهو أن شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب أنه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط (قوله مسئلة) التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين

وجوه

تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته) أي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله تعالى ويصح عندنا (هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي) وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزأ فاما أن يفسد الكل واما ان يصح الكل فلابد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله تعالى يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشئ بحسب أمر خارج عنه (وذكروا له أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية *فصل* ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله) أي كقول الشافعي رحمه الله تعالى في ان الاخ المشترى لا يعتق عنده (الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها) أي من المشابهة (في الف وصف غير مؤثر *ومنها الترجيح بكون الوصف أعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته *ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء أولى من ذات جزأين ولا أثر لهذا *مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) أي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولان ترك الاقل أسهل من ترك الكل أو الاكثر) أي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع أو الاكثر أو الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل أسهل من ترك الكل أو الاكثر (لا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف

وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين أحدهما أن الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما أن الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشئ وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ يتقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح أحد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته أو أجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكما أن العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة (قوله وذكروا له) أي للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعته في المغصوب من خياطة أو صباغة أو طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال أحد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد من تملك أحدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته و بعض معانيه أعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يتكثر الوصف أو يتكثر محال الوصف أو تقل اجزاؤه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملاءمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند تأثير أحدهما

هما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وأيضا القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج أو أخ لام فى التعصيب) فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده) ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف (خلافا لابن مسعود رضى الله عنه فى الاخير) أى فى ابن عم هو أخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضى الله عنه على ابن عم ليس كذلك أى يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر (بخلاف الاخ لاب وأم فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة) أى جهة الاخوة لام (تابعة للاولى) أى للاخوة لاب (والحيز متحد) أى حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما أخوة (فيحصل بهما) أى بالاخوة لاب والاخوة لام (هيئة اجتماعية بخلاف الاولين)

فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف (فلا يرجح بكثرة الرواة مالم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية) هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم تحصل هيئة اجتماعية أما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا فى ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل يعنى بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل أمر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثانى لان كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التى هى فى الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع فى قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كانت العلة فى أحدهما مغايرة للعلة فى الآخر لكنهما أديا الى حكم واحد كما ان علة الربا عند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم وعند مالك الطعم

دون الآخر فلا نزاع فى تقديم المؤثر وان كان الآخر أكثر أو أعم أو أبسط ثم لا يخفى ان فى قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من أقل من جزأين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له (قوله هما ان كل دليل) يعنى ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا الدليل لا بما هو مستقل بالتأثير اذ تقوى الشئ انما يكون بصفة توجد فى ذاته ويكون تبعا له وأما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوى وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود رضى الله عنه) فى الاخير وهو ما اذا ترك ابنى عم أحدهما أخ له من أم بان تزوج عمه أمه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا فى قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وأم مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقى بينهما بالعصوبة فيصح من اثنى عشر سبعة لابن عم هو أخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف ألا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية (قوله مالم تبلغ حد الشهرة) تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لكون المشهور أحد قسمى المتواتر على رأى تعرض فى الشرح للتواتر وحاصل الكلام فى هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هى وصف واحد قوى الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة أجزاء العلة توجب القوة كما فى حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما فى المصارعة اذ المقاوم واحد وأما الرجوع الى السنة أو القياس عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر)

يعنى قياسا يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هى العلة لا الاصل (قوله وعلى هذا) يعنى كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية التى وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما فى مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما فى تعدد الجنايات قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما فى مسئلة الشفعة وهى دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من أجزاء سهميهما علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهى لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة فى كل جانب وعند الشافعى رحمه الله تعالى اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك أى منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت فى علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية فى المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد أى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى فبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى قطعى أو فى الظن بحكم غير شرعى ليس باجتهاد وشرط الاجتهاد أن يحوى أى أن يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب أى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان اللهم الا أن يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى و باقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم أن هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء فى أن هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر أو شهرة أو آحاد وفى ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا أن البحث عن أحوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى ومسلم والبغوى والصغانى

والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها وأما اذا كانت العلة فيهما شيأ واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح (ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح أحدهما جراحة والآخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعى رحمه الله تعالى لا يرجح صاحب الكثير أيضا) يعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر (ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها) المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهى التى يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهى التى يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها او ينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها الا منها فلا ينقسم عليها *(باب الاجتهاد شرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا وأقسامه المذكورة وعلم السنة متنا

وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع أيضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا أن منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص أو اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح (قوله وحكمه) أي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا أم الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة و بعضهم الى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن أصاب اجران ولمن أخطأ أجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب أم لا وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا أو انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال أجيب بانه ان أريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان أريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان

يجب

وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لانها لو استوت لاصيبت بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا أو تختلف فيكون حينئذ متعددا

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة

وفى حديث آخر جعل الله للمصيب أجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان أصبت فمن الله تعالى وان أخطأت فمنى ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة فى حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى) أى كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكاة فيها قياسا على المضروب والشافعى رحمه الله تعالى بعدم وجوب الزكاة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف لحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد فى المقيس عليه وارد فى المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض فى أدلة الشرع فيكون أحدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد فى المضروب والنص الوارد فى الثياب واردين فى الحلى من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولى كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجدت دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما

حقا فكذا اذا وجدت دلالتهما معنى بالطريق الاولى (ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين فى شريعتنا

يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوى الجميع فى الحقية وبعضهم الى كون البعض أحق أى أكثر ثوابا بمعنى ان من أدى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو أكثر ثوابا ممن أدى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق فى المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين فى الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية فى الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب فى بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر أما أولا فلان التقدير أن لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت فى الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار أحد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد تجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف أراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة فى الطلب والاجتهاد لتساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر فى التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده فى الطلب المبلى عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض (قوله ولنا) احتج أصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لاصحاب الحرث وبالحرث لاصحاب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لاصحاب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحى والا لما جاز لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكنه فى هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبنى على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك فى موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان عليه الصلاة والسلام الفتوى أو الحكومة التى هى أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان عليه الصلاة والسلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره أحق وأما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهى وان كانت من قبيل الآحاد الا أنها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول وأما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادى أعم من أن

والتكليف بالاجتهاد يفيد) جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا (لانه ان أخطأ فهو مصيب نظر الى الدليل وله الاجر وأما مسئلة

القبلة فان فساد صلاة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة

لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا فى المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء أى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ فى الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام فى أسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر رضى الله تعالى عنه) هذا هو المقول لقوله عليه الصلاة والسلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته فى الركن الثانى فى السنة (وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل

بمعنى انه قد أقام الدليل كما هو حقه مستجمع الشرائطه وأركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس فى وسعه ضعيف

اقامة البرهان القطعى فى الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة (لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فسمى عمل كليهما حكما وعلما لكن

سليمان عليه الصلاة والسلام خص باصابة الحق المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا أيضا) أى على انه مصيب من وجه دون وجه آخر

يكون ثابتا بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف فى اتحاد الحق أو تعدده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا أو صحيحا وفاسدا أو واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل أجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين أيضا ممتنع فى شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم فى العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق فى الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه أحدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وأيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله والتكليف) جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس فى الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأمور بما أدى اليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو حق أجيب بانه يكفى فى المأمور به أن يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم أن يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع (قوله يدل على مذهبنا) وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة (قوله وهو وجه الله تعالى) أى المقصود هى الجهة التى رضيها الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أى بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء أى بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع فى الاقيسة الشرعية والادلة الظنية أن يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه الصلاة والسلام بالحكم والعلم فى مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام فى تخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة فى ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده فى تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما فى هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على أحد ان النبى عليه الصلاة والسلام قد أوتى علما وحكما فى الجملة (قوله وتنصيف الاجر) أى تنصيف أجر المخطئ فى الاجتهاد بقوله عليه الصلاة والسلام ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا

ضعيف لان أجر المخطئ انما هو على كده فى الاجتهاد وامتثال الامر (قوله وأما قوله عليه الصلاة والسلام) القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين أحدهما اطلاق الخطأ فى قوله عليه الصلاة والسلام وان أخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق أن ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية أى لولا ما كتب فى اللوح أن لا يعذب أهل بدر أو أن يحل لهم الغنائم أو أن لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى لمسكم عذاب عظيم فى اتباع الاجتهاد الخطأ الذى هو أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر فى الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به فى مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه وأجاب عن الثانى بان العزيمة فى حكم الاسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص للنبى عليه الصلاة والسلام فى الفداء أيضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب فى ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ فى الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشئ لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ فى الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله والمخطئ فى الاجتهاد لا يعاقب) ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا أن يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن وانما قال المخطئ فى الاجتهاد لان المخطئ فى الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل أو يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد فى المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفى الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكاليف لا حقية كل من القولين (قوله القسم الثانى من الكتاب) قد وقع الفراغ من مباحث الادلة وهذا شروع فى مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة أبواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به أولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول فى الباب الاول اختراع تقسيم حاصر أى ضابط لما تفرق من أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم وأما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفى والاثبات مقيدا التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح فى هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هى متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفى والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون أثرا له وأنا ألقى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم بتعلق شئ بشئ أولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف أو أثر له فان كان أثرا له كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا أوليا اما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثانى اما أصلى أو غير أصلى فالاصلى اما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أو لا يكون

(وأما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فان الحكم فى الاسارى من قبل كان اما القتل أو المن ورخص النبى عليه الصلاة والسلام بالفداء أيضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة) فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ فى الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والمخطئ فى الاجتهاد لا يعاقب الا أن يكون طريق الصواب بينا والله أعلم

* القسم الثانى من الكتاب فى الحكم ويفتقر الى الحاكم

الابحاث فى ثلاثة أبواب

* باب فى الحكم) اعلم انى اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ماهو المذكور فى كتبنا من الاقسام المتفرقة (وهو قسمان اما أن لايكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر أو يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك أوسببه أونحو ذلك) اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشئ ركنا الشئ أوعلة أوشرطا فان هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل فى جميع الاحكام (أما القسم الاول فاما أن يكون صفة لفعل المكلف) كالوجوب والحرمة وأمثالهما فانها صفات لفعل المكلف (أوأثراله الثانى كالملك) فان الملك هواثر لفعل المكلف (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة (والاول اما أن يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا أوليا أوالأخروية) فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا أوليا انما هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الأخروى لكنه غير معتبر فى مفهومها اعتبارا أوليا والوجوب كون الفعل بحيث لوأتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا أوليا هو المقصود الأخروى وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة ونحوه (أما الاول)

أحدهما أولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعى ففرض أو بظنى فواجب والافان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والافنفل وندب والثانى ان كان مع منع الفعل فحرام والافمكروه والثالث مباح وغير الاصلى رخصة وهى اما حقيقة أومجاز والحقيقة اما أن تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة أولا والمجاز اما أن يكون أقرب الى الحقيقة أولافيصير أربعة أقسام وان كان حكما بتعلق شئ بشئ فالمتعلق ان كان داخلا فى الشئ فركن والافان كان مؤثرافيه فعلة والافان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والافان توقف الشئ عليه فشرط والافعلامة (قوله وهو) أى الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسى المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم فى المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا أنه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو الحق الذى لايحوم حوله الباطل وماوقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور فى ذلك فان قلت اذاقال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفى الحكم على ماهو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ماتعلق الخطاب به كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشئ أوشرط له أوغير ذلك وأما فيما هو أثر لفعل المكلف كملك الرقبة أوالمتعة أوالمنفعة وثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا مايصلح محكومابه فان قلت قدذكر فيماسبق ان الحكم اماتكليفى كالوجوب والحرمة ونحوهما واماوضعى كالسببية والشرطية ونحوهما فان أراد بالتكليفى مايتعلق بفعل المكلف فالوضعى أيضا كذلك على ماصرح به ههنا وان أراد ماوقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت أراد ماوقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه أحد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لامشاحة فى الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ماذكر فى صدر الكتاب وايا ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون حكما بتعلق شئ بشئ أو يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولاأثر الخطاب فعلى هذا ينبغى أن يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع أمرا الى آخر فيماله تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص أودلالة كالاجماع والقياس ففى جعل الوجوب والملك ونحو ذلك أقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان أقسام مايطلق عليه لفظ الحكم فى الشرع (قوله والاول) أى ماهو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر فيه أى فى مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية أى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة أوالاخروية أى الحاصلة فى الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك فى مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا أوليا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى أوالاخروى ابتناء الحكم على حكم وأغراض متعلقة بالدنيا أوالآخرة اذ من البعيد أن يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة أخروية ثم لايخفى ان التقسيم الى مايعتبر فيه مقصود دنيوى أوأخروى اعتبارا أوليا ليس حاصرا دائرا بين النفى والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة وأما عبادة الصبى ففى حكم

المستثنى

المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك أيضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في أركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان أمثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان أو الفساد بذلك وبعضهم على انها أحكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا أو غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل أن يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل أعم منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي أن يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ أعم من اللازم والمنعقد أعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ (قوله فالفعل فرض) فيه اشارة الى أن المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي هو بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى أولوية الفعل أو الترك أولويته عند الشارع بالنص عليه أو على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا أو دلالة بقرينة أن الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز أن تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته أيضا اذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثر اله ثم لا يخفى أن الحكم الغير الاصلي أعني الذي يبتنى على اعذار العباد أيضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة

أي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي أركانه وشرائطه الايصال اليه لا أوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام أخر منها الانعقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني) أي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية (فاما أن يكون حكما أصليا) أي غير مبني على أعذار العباد (أو لا يكون أما الاول) وهو الحكم الاصلي (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أي مع منع الترك (فان كان هذا) أي كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس) أي ان كان الترك أولى من

الفعل (مع منع الفعل فحرام و بلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده
والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد الغير المؤولة واما مؤ ولا فلا
و يعاقب تاركهما) أي تارك الفرض والواجب (الا أن يعفو الله والشافعي رحمه الله تعالى لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) في أن الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك (يوجب التفاوت بين مدلوليهما) فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن (وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا) أي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو أن يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك أعم من أن يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي أو الظني (فيصح أن يقال صلاة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه الصلاة والسلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه
الصلاة والسلام عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا تقع على غيره أيضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي (قوله فالفرض لازم علما) أي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو أنكره قولا أو اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله و يعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا أن يعفو الله تعالى بفضله وكرمه أو بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى (قوله والشافعي رحمه الله تعالى لم يفرق بين الفرض والواجب) لا نزاع للشافعي رحمه الله تعالى في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم الملاحظة للمفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي ألا يرى الى قولهم الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك و يسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة رحمه الله حتى يمتنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو (قوله والسنة المطلقة) كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رحمه الله وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبي عليه الصلاة والسلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا أحدهما فرض والآخر سنة أي واجب بالسنة (قوله والنفل يثاب فاعله) أي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل و بعضهم تعريفه وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه وأجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت

والنفل مايثاب فاعله ولايسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو) الضمير يرجع الى النفل (لايلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما أداه تبعا وعندنا يلزم) أي النفل بالشروع (لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان ما أداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولاسبيل اليها) أي الى صيانة ما أداه (الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى أولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا أولى) أي صيانة ما صار لله تعالى فعلا أولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا (والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه) أي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر وأكل الميتة ونحوهما (واما حرام لغيره كأكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول) أي في الحرام لعينه (قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هنالك) أي في الحرام لعينه (أصلا والفعل تبعا فتنسب الحرمة الى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لا أنه أطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره) ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال أي أكله حرام واذا قيل الميتة حرام فمعناه انها منشأ الحرمة لا انه ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا أريد به منشأ الحرمة (والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أي النفل لايلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا للمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل أداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان أدى اليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال ههنا الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما أتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي أرضه الثاني ان الجزء الذي أداه صار عبادة الله تعالى حقا له فتجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل لجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب أن صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أي صيانة المؤدى أولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وأيضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث أن المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده واذا وجب أقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب أسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة أقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا أولى (قوله والحرام) قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من

وهـو الى الحـل أقـرب
ومكروه كراهـة تحـريم
وهو الى الحرمـة أقـرب
وعند محمـد لابل هـذا)
الاشارة ترجع الى المكروه
كراهة تحريم (حرام لكن
بغـير القطعي كالواجب
مـع الفرض وأما الثاني)
المراد بالثاني أن لايكون
حكما أصليا أي يكون
مبنيا على اعـذار العباد
(فيسمى رخصة وماوقع
مـن القسم الاول) أي
الذي هـو حكم أصلي (في
مقابلتها) أي في مقابـلة
الرخصة (يسمى عزيمة

المحققين على أنها مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال أو هو مبني على حذف المضاف أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم أكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى أنها حقيقة لوجهين أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاته فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لاتشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو أوكد وثانيهما أن معنى حرمة العين خروجها عن أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار شرعا متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن أن تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أوكد وألزم بحيث لايبقى احتمال الفعل أصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا أقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام أثر الضعف بناء على أن الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله تعالى في ذلك طريقة متوسطة وهو أن الفعل الحرام نوعان أحدهما مايكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني مايكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بأن يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى ان المحل أخرج أولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة أكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا أضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف أو على اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة أكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان أكله حرام اما مجازا أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي أهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لاصفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل أو الحرمة لمعنى في العين أضيفا اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هنالك لاحترام المالك (قوله وهو الى الحل أقرب) بمعنى انه لايعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام أقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني فعنده مالزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان مالزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بدليل قطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا (قوله وأما الثاني) من قسمي مايعتبر فيه أولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم أصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير أصلي بل مبني على أعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهي

وهي من أقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما أصليا وغير أصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما أصليا بشيء من الاعتبارات أجيب بأن تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما مما يكون حكما أصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر وأما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود أخروي بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا أوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها ففي أصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم بحل الشيء ابتداء أو نسخا للتحريم أو تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العزيمة اسم لما هو أصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر أبو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على أصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم (قوله وهي اما فرض) حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة وأما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها أما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة أيضا مباحا وحينئذ لا يكون أحدهما حكما أصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد وأما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف المقابل في أصله وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد وان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي تتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما أو مكروها والراجح اما فرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر أما أولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة أيضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا أو ندبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كأكل ماله عند خوف تلف نفسه وأما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا أو ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب أو الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب أكل الميتة عند الاضطرار أو ندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة لانا نقول هذا تأويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفعت الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله أما الاول فاستبيح مع قيام المحرم والحرمة) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد

وهي اما فرض) الضمير يرجع الى العزيمة (أو واجب أو سنة أو نفل لا غير والرخصة أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم في المجازية من الآخر) أى نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن أحدهما أتم في المجازية أى أبعد من حقيقة الرخصة من الآخر (أما الاول) أى الذى هو رخصة حقيقة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فاستبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها) أى بالقتل أو القطع (فان حرمة الكفر قائمة أبدا) لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائمة فتكون حرمة الكفر قائمة أبدا أيضا

(لكن حقه) أي حق العبد (يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان أخذ بالعزيمة و بذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف وأكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات)

أي اذا أكره على اكل مال الغير أو على الافطار في رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان أخذ بالعزيمة و بذل نفسه فاولى (والثاني) أي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول أحق منه بكونه رخصة (ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر) فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة (رخص بناء على سبب تراخى حكمه) فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين) هذا دليل آخر على ان العزيمة أولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة أيضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها أولى (الا أن يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول) أي الا أن يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وانما قلنا ان الاول أحق صدر
بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ ومار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه

تجويز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوي أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ماسبق من انها قد تكون سنة أو نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبة فاذا عرضت حالة لم تبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أي حكما مبنيا على اعذار العباد و يمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع أعم من ان يكون بطريق اللزوم أو الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد أجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيه فتعمله بخلاف أدلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (قوله لكن حقه أي حق العبد يفوت صورة) بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح أي خروجه من البدن (قوله حسبة) أي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لاحدهما ماتقول في محمد قال رسول الله قال فماتقول في قال أنت أيضا فخلاه وقال للآخر ماتقول في محمد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال فماتقول في قال أنا أصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيأله (قوله وكذا الامر بالمعروف) نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم أعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر أو الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لامعنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على أولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أما لو كان مريضا أو مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك أكل الميتة حتى مات (قوله والعزيمة أولى عندنا) اشارة الى ماذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعي رحمه الله تعالى وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم أفضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار أفضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية (قوله بخلاف الفصل الاول) أي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل

صدر من المكره الظالم والمكره المظلوم فى صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر (قوله من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه أى يحبسه من الحراك انما جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة توبتهم وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل أو خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة أو قرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع أصلا لم تكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة أما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق وأما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى أحد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير (قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا) فان قلت ففى القسم الثانى أيضا سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث أى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا أصلا فكان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة (قوله كقول الراوى) نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى يفسد السلم فى المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى البيع فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة (قوله فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا) لتتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالئ بالكالئ ففى هذا بيان لكون السلم حكما غير أصلى ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والالباعه مساومة من غير وكس فى الثمن (قوله وكذا أكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما فى أكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم أى قد فصل لكم الاشياء التى حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم أى فصل لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر أيضا مباحا لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل أى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر نفى الاسلام

حكما أصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا فيكون الاول أحق بكونه رخصة (والثالث) أى الذى هو رخصة مجازا وهو أتم فى المجازية وأبعد عن الحقيقة من الآخر (ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا والرابع) أى الذى هو رخصة مجازا لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من الثالث (ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا أكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا) أى فى حال الضرورة (مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة) فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى وأما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة (ولان الحرمة

لصيانة عقل ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث) روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال أنقصر الصلاة ونحن

آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضى الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سئل عمر رضى الله عنه ولكان عالما بهذا لانه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان (والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان) أى التصدق (ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص فههنا أولى) أى فى صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله أولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد (ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة) هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (والرفق هنا متعين فى القصر فلا يثبت الخيار) فتكون الرخصة رخصة اسقاط (أما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفى غير رمضان فلا أشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلاة وان كان أشق فثوابها أكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيهما سواء

القسم الثانى من الحكم) وهو الحكم الذى يكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر (فالشئ المتعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان

رحمه الله تعالى ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض وكأنه أراد بالنفس أولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضى الله تعالى عنه) الراوى هو على بن ربيعة الوالبى قال سألت عمر رضى الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيأ وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال أشكل على ما أشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلاة المقصورة أو الى قصر الصلاة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن أمية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فيم اقصار الناس الصلاة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضى الله تعالى عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه وأجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضى الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية أيضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم تظهر له فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما فى هذه الآية فان الغالب من احوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان فى آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير فى المكاتب وفى آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على أن الآية فى قصر اجزاء الصلاة (قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد) احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين (قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان فى كل منهما رفقا من وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين وأما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين أخف عملا والاربع أكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان فى الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق

فلافائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام أكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض (قوله على ماذكرنا في باب القياس) اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه أو جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا أقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه أخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض (قوله وقد شنع بعض الناس) وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان أو باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل وأما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان وأما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزأ منه لا شك لانه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيأ من الاعضاء ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد أو لفظ الركن مجاز والاول أوفق بكلام القوم (قوله وأما العلة) قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله تعالى حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى أقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما أو الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما و بالثاني العلة معنى و بالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف رحمه الله تعالى تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلاثة أعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة أيضا لان الحاصل اما الاسم أو المعنى أو الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطا فثلاثة والا فان تركب من اثنين فثلاثة أيضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد أهمل فخر الاسلام رحمه الله تعالى التصريح

مؤثرا فيه على ماذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا أقل من ان يدل على وجوده فعلامة *وأما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على أصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن أصلي فانه ان كان) أي الاقرار (ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما تنتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص *وأما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما أي يضاف الحكم اليها) هذا تفسير العلة اسما (وهي مؤثرة فيه) هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخى الحكم عنها) هذا تفسير العلة حكما (كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

بالعلة معنى فقط و بالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هى العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التى تشبه الاسباب والوصف الذى يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التى تشبه السبب داخلة فى الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف رحمه الله تعالى عن درجة الاعتبار وأورد فى الاقسام العلة حكما فقط ونبه فى آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذى يشبه العلل هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها فى باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذى يشبه العلل (قوله فعندنا هى مقارنة) لا نزاع فى تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية و بالذات ولا فى مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وأما فى العلل الشرعية فالجمهور على انه تجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك فى ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابى بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز فى الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين أى أبى اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله تعالى يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر أبو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبى اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك فى العلل الشرعية لانها فى نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان أراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره فى مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت أعيانا لا اعراضا وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء فى بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضرورى ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت فى حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتى) فى أقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (قوله على ما ذكرنا) فى آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس أن لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا أن الشارع جوزه للضرورة وهى تندفع بدخوله فى الحكم دون السبب الذى هو أكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أى تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى أحكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية أعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخى فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف أو البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك فى بيع الفضولى و يمضى مدة الخيار أو يجيز من له الخيار فى بيع الخيار يثبت الملك مستندا

وعندنا هى مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما) أى بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية (واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار) فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر فى الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما (على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط) فى آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة) تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا (وليست علة حكما

الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان المنفعة معدومة) فان قلت لم لايجوز أن يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن (قوله لكنها أى الإجارة تشبه الاسباب) وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله تعالى بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولايجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لاتثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشترى المبيع بزوائده فكأنه ليس هناك تخلل زمان وأما فخر الاسلام رحمه الله تعالى فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لايقال ان ماذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الرمى من أن الحكم لما تراخى عنه أشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لانا نقول لما ذكر فى جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده أن حكم الرمى لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضى فى الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمى علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة أمرا مستقلا غير علة حقيقية أو يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضى فى الهواء الحاصل بالرمى ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم فى مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم أن لايشبه الاسباب والذى ذهب اليه المحققون هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك أولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل ايجاب) أى كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخى الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما فى الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية أولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجىء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب (قوله وكذا النصاب) أى النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذى أقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه الصلاة والسلام لازكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أى الحكم متراخيا اليه أى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس أيضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على أن يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس

لان المنفعة معدومة) فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما (لكنها) أى الاجارة (تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل) كما اذا قال فى رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة فى زمان التوقف للمشترى فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقى لابد أن يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب (وكذا كل ايجاب مضاف نحو أنت طالق غدا) فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب (وكذا النصاب

حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكاة) لانه فى أول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا

لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخى الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ماهو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامى ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية (وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع) أى المزكى (ضمن وكذا كل ماهو علة العلة كشراء القريب) فان كل ذلك علة اسما ومعنى

لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان والتأثير

الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى أورد للعلة اسما ومعنى لا حكما عدة أمثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما

أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى هو الدر والنسل والثمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل باسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه يعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة أصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيأ مستقلا الخ وانما قال شيأ مستقلا أى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما فى علة العلة فان حقيقة العلية فى الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ماسبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ماهو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا أريد بالعلة حقيقة ماتكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ماقيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا ولا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالمال الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ماسيجئ فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية أعنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ماهو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون فى الوسائط امتداد كما فى الرمى والهلاك وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب أشبه الاسباب ألا يرى انه انما تراخى الى ماليس بحادث به والى ماهو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية فى النصاب بوجهين أحدهما تراخى الحكم عنه الى ماليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب فى النصاب شبه السببية على مامر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام الى ماترى ظنا منه ان التراخى الى ماليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد ان التراخى الى وصف لا يحدث به وفى البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله تعالى فى الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفى للملزوم وهو لا يوجب نفى اللازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين فى الشرطيتين تلازم تساو على مالا يخفى فنفى كل منهما يوجب نفى الآخر (قوله حتى يوجب صحة الاداء) يعنى لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل فى العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكاة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى أول الحول وهذا مايقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا و بعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ماقبل الاداء (قوله وكذا مرض الموت) يعنى ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافه

لايشابه ان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح فى هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما
لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها
علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لاحكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لاحكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنى لم أجعل كذلك لانها لاتخرج من الاقسام السبعة التى تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لاتوجد العلية أصلا وان وجد أحدها منفردا يحصل ثلاثة أقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة أقسام أخر وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها أى بدون العلة اسما ومعنى لاحكما كشراء القريب وأظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب (واما ماله شبهة العلية
كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربا النسيئة يثبت بأحد الوصفين) وهو اما القدر او الجنس (واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به) أى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به (حتى تصح

والتأثير لاحكما لتحقق التراخى فرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمى علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم فى المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على مالا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ماهو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة فى جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لايتحقق فيه التراخى فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لاغير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى فيه بانه علة اسما ومعنى لاحكما كما صرح بذلك فى غيره وذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لاحكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب (قوله واما ماله شبهة العلية) بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير أو أحد الجزأين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسى رحمه الله تعالى سبب محض لان أحد الجزأين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى أجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول فعلى ماذكر ههنا لما كان علة الربا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت به ربا النسيئة لانه يورث شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة أعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد (قوله واما معنى وحكما) يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير فى العتق لان لكل منهما أثرا فى ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل وصفا له شبهة العلية فى كون الملك علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفى كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به أمر ظاهر شائع فى عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لايكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير فى اثقال السفينة والقدح الاخير فى السكر وذكر فى التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وأنت خبير بان علة العلة يكون علة اسما لامحالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام

نيّة الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء (ويضمن اذا كان شريكا عندهما) أى عند أبى
يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى والخلاف فيما اذا اشترياه معا أما اذا اشترى

الاجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى حنيفة رحمه الله تعالى ان فى الاول رضى الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جهله وفى الثانى لم يرض (وان تأخر القرابة يثبت بها) أى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى أحدهما انه قريبه بخلاف الشهادة) أى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف (فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما وأما اسما وحكما لا معنى وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض) فانهما أقيما مقام المشقة (والنوم) أقيم مقام استرخاء المفاصل (والمس والنكاح مقام الوطء) أى المس والنكاح يقومان مقام الوطء فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة أما فى الثلاثة الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه لظهور (أو

باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة أقيم مقامها فى قوله ان أحببتنى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق

واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى الى ذلك) أى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول أحد الامور الثلاثة المذكورة فى المتن (اما دفع الضرورة كما فى ان أحببتنى وكما فى الاستبراء وأما الاحتياط

السرخسى رحمه الله تعالى وغيره والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب (قوله حتى تصح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التى هى الجزء الاول (قوله ويضمن) أى لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب أو معسرا لانه أفسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترياه معا فعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أيضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي أو لم يعلم وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن لان الاجنبي رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له فى الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه أولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضا فى صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها أجيب بان الرضا أمر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذى هو الاشتراك ومباشرة الشراء وأيضا لما لم يعتبر جهله وجعل فى حكم العدم صار كان العلم حاصل وفى قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) يعنى اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى أحدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة أعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ويختص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي أولا ضمن القريب حصته لعدم الرضا وأما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة الدليل) السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشئ فى الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشئ فربما يكون متأخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخيرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والطهر مقام الحاجة) يعنى ان الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تتجدد فيه الرغبة أعنى الطهر الخالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه (قوله واستحداث الملك) يعنى ان المؤثر فى وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه فى الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقى الماء زرع الغير الا انه أمر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك الواطئ بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذى هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والملك ممكن من وطء

المشترى

كما فى تحريم الدواعى فى المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين) والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان فى دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة فى السفر والانزال فى التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن فى اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما (وبالتقسيم العقلى بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما) فالقسم الذى ذكرناه وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه (والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط) كالداعى مثلا وان كان مركبا من جزأين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وأيضا لما أرادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما (وأما السبب فاعلم انه لابد أن يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه) أى ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيأ فانه علة هلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب (فالسبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه فتجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا) أى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد (لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضى واختيار الولى وان لم تكن مضافة اليه) أى العلة مضافة الى السبب (نحو ان تكون) أى العلة (فعلا اختياريا فسبب حقيقى) لا يضاف الحكم اليه (فلا يضمن ولا يشترك فى الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن فى دار الحرب) أى لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هى فعل فاعل مختار وهو السارق فى فصل السرقة والغازى فى الدلالة على الحصن فتقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب (ولا أجنبى) أى ولا يضمن قيمة الولد أجنبى (قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هى أمة لا يضمن قيمة الولد)

المشترى والاظهر ما فى التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الواطئ بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو أبحنا الوطء للثانى بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا اسماه الامام السرخسى رحمه الله تعالى السبب الظاهر والدليل على العلة (قوله كما فى تحريم الدواعى) أى دواعى الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا فى الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية وأقيمت مقام الوطء فى الحرمة حالتى الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة أو الامة (قوله ولما جعلوا الجزء الاخير) يعنى ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا أن التقسيم العقلى يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما أما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه فى الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فاله شبهة العلية وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثانى فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعى الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعى فكيف لجزئه وكذا الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله وأما السبب) هو لغة ما يتوصل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى أن أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رحمه الله تعالى وان عد المجازى من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازى أى مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلل (قوله فاعلم انه) اعتراض بين أما وجوابه وتمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة أولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة

(بخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولي على هـذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل) أي اذا تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي أن يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) أي اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن (وصيد الحرم) أي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم (ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن) لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي و بين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه (وان سقط عن يده فجرحه ضمن) لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع (ومنه) أي من السبب (ماهو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت فعبده حر وان دخلت فلله على كذا (للجزاء) متعلق بقوله ماهو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور (لانها بما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود) أي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا (وكاليمين بالله للكفارة) أي سبب للكفارة مجازا (لانها) أي اليمين (للبر فلا توصل الى الكفارة) اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا (ثم اذا وجد الشرط) أي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رحمه الله تعالى هي أسباب في معنى العلل حتى أبطل التعليق بالملك) أي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق أو لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب قبل

ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانهما لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ماتوسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا أي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوي وتأكد * والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه و بين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على مالا يخفى (قوله بخلاف ما اذا زوجها) يعني لو زوج المرأة وكيلها أو وليها على شرط انها حرة فاذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وأيضا الاستيلاد مبنى على التزويج المشروط بالحريه وصفا الازماله فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمان) أي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجبة له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام أي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة (قوله فوجأ به) هو من الوجء وهو الضرب باليد أو السكين (قوله كالتطليق) أي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر بشئ فانها

(ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة) هذا الكلام متصل بقوله ومنه ماهو سبب مجازا (وهذا يتبين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر رحمه الله تعالى لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما فى الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل) صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله تعالى لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل أيضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث فى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من أن يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال فلا بد من المحل) فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف أى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا (فيبطله زوال الحل لا زوال الملك) أى يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لا زوال الملك وهو أن يقع مادون الثلاث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التى يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التى يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج فى تلك الطلقات (فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط) فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا) المراد بتلك الشبهة ماذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال ليكون البر مضمونا

قبل وقوع المعلق عليها اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق أو لزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة لا أسباب حقيقية اذ ربما لا تفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه أى كالتطليق ونحوه حال كونها أسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ماهو سبب على مازعم المصنف رحمه الله تعالى لكان المعنى ومنه ماهو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه واليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازا انما هى قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا وأما بعده فتصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا أدخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هى اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذى هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السبب الافضاء وعدم التأثير فكما ان هذا القسم جعل مجاز العدم الافضاء ينبغى أن يجعل السبب الذى فيه معنى العلة أيضا مجاز الوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى اللغة مايكون طريقا الى الشئ وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية مافيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وأيضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى أيضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه فى المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ماسبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هى مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عندنا لهذا المجاز) أى للمعلق بالشرط الذى سميناه سببا مجازا يشبه الحقيقة أى جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر فى مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر فى الكتاب استدلال زفر رحمه الله تعالى على عدم الابطال أولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا أما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على

لمحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما فى ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فتظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال أيضا والحاصل انه لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق أولى لان البقاء أسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله أو بغيره انما شرعت للبر أى تحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من أن يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء أى بلزوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل أو المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال أى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما فى المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب مع أنه لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر فى التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فى الحال وكما لا بد لحقيقة الشئ من المحل كذلك لا بد منه لشبهته وهذا لا تثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك فى غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه فى الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ فلا جهة للبطلان وفى الطريقة البرغرية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهى تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب فى هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلاث تطليقات فاذا استوفاها كلها ابطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا أو حماما اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء أكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسى وفخر الاسلام رحمه الله تعالى بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد وأما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى فهو انه

لما اشترط فى التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة فى السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء فى الحال فيلزم اشتراط المحل فى الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك فى التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى أن هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أى فى هذا التعليق بمعنى لعلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها أى قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا أعنى فى اصورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشئ قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشئ لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح فى غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطء وذلك فى الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس فى ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار الا أن ابتداء الظهار لا يتصور فى غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة (قوله واعلم ان لكل من الاحكام) قد جرت عادة القوم بان يوردوا فى آخر مباحث أقسام النظم بابا لبيان أسباب الشرائع أى الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله تعالى لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر فى فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من أنه لا عبرة بالاسباب أصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا أو دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو أضيفت الى أسباب أخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى وأنكر بعضهم ذلك فى العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على أفعال العباد فيجوز أن يضاف وجوب أداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام فى أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا أشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر فى فصل الامر (قوله فسبب وجوب الايمان بالله تعالى) أى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم أى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء فى أن وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك مما هو أزلى وذلك ان الحادث يدل على انه له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزمانى على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين

(واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر فى فصل الامر فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب فى الآفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبى وان لم يخاطب به

بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وأثر المختار لا يكون الاحاد ثاوهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فى ذلك متفاوتة على مايشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم الآية الاان الاستدلال بالآفاق والانفس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وأثبتها دواما اذ كل أحد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل أحد من أهل الايمان فلذا صح ايمان الصبى المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذا الكلام فى الصبى العاقل وهو أهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجيج شرعية وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية أصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر فى الخطاب فسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا أراد الكافر أن يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال أبو اليسر وجوب الاداء مبنى على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبى اذا بلغ فى شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان فى حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا فى حق المؤدى كما فى جمعة المسافر (قوله والصلاة) أى سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على مامر تحقيق ذلك فى الفصل المعقود لبيان ان المأمور به نوعان مطلق ومؤقت (قوله وللزكاة) أى سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذى هو نصاب ووجوب الزكاة فى ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر أموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الاعن ظهر غنى وأحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الاأن تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الاأن النماء أمر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تأثير فى النماء بالدر والنسل وبزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ماينا سبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (قوله وللصوم) اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الاأن الامام السرخسى رحمه الله تعالى ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر أعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك فى الايام والليالى جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان أهلا فى الليل ثم جن وأفاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل فى وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لاغير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى الى أن كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق فى بعض الشهر فقد مر بيانه فى باب الامر (قوله وعن اما لانتزاع الحكم) يعنى ان كلمة عن تدل على انتزاع الشئ عن الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستقراء اما أن تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه أو تكون للدلالة على ان ماوجب على

وللصلاة الوقت على مامر وللزكاة ملك المال) اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكاة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال (الاان الغنى لايكمل الا بالنماء والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلى عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب أولان يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة والثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبى والفقير والكافر فيثبت الاول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس وهى تحتمل الاستعارة أيضا

محل قد أداه عنه غيره كأنه نائب عنــه كما يقال أدى العاقلة الدية عن القاتل وحمــل الحديث على المعنى الثانى باطــل لانه يقتضى الوجوب على العبد والــكافر والفقير الذين يكونون فى مؤنة المــكلف ضرورة دخولهــم فيمن تمونون وهــذا باطل لان العبد لايملك شيئا فــلا يكلف بوجوب مالى والــكافر ليس من أهــل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه و يصرف اليــه فلا يصرف عنه اذ لاخراج على الخراب وذكر فى الاسرار مايصلح جوابا عن هــذا وهو أن العبد من حيث انه انسان مخاطب وهــذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولــكن فى الحقيقة لاوجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليــه فعلى أصــل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهــكذا نقول فى الصــبى وأما الــكافر فخارج عقلا لانه ليس من أهل القربة (قوله بخــلاف تضاعف الوجوب) فانه أمر حقى لايحتمل الاســتعارة التى هى من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليــه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع كحجة الاســلام وصــلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غــير السبب ليس بوارد الا أن يجعل تضاعفا للسبب كالحول على مامر وأما تكرر الواجب بتــكرر الوقت فتــكرر بتــكرر السبب أيضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد الحاجة (قوله فهذا الدليل أقوى) اشارة الى دفع مايتوهم من أن الترجيح بكثرة الادلة وهو أن دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغــيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة (قوله وأيضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه الســلام أدوا عمن تمونون يشعر بان هــذه الصــدقة تجب وجوب المؤن والاصــل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه كما فى العبيد والبهائم ففيه تنبيه أيضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) أى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة اذ لا اضافة اليــه ولا يتــكرر بتــكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لاجواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (قوله والعشر) يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقــدر بجنس الخــارج فــلا بد من حقيقته والخراج مقــدر بالدراهم فيكفى النمــاء التقديرى فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لايعتبر فيــه الاهلية الــكاملة لان الله تعــالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض ومايخرج منهــا فتجب عمــارتهــا والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيــلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعــداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يســتنزل النصر على الاعداء و يستمطر فى السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقــديرا ثم باعتبار النمــاء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب جزء من النمــاء أعنى الخــارج من الارض قليــلا من كثير بمنزلة الزكاة من المــال النامى و باعتبار النمــاء التقديرى الخراج عقوبة لمــا فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ماهو بمنزلة الجزية ولا خفاء فى ان الارض أصل والنمــاء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصــل كل منهما مؤنة و باعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتــمعان فى سبب واحــد هو الارض الناميــة وعنــد الشافعى رحمه الله تعالى يجب العشر من الارض الخراجيــة وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنــده الارض وسبب العشر

بخلاف تضاعف الوجوب) هذا جواب اشكال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس أيضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهــذا الدليل أقوى مــن الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لايجرى فى التضاعف (وأيضا وصف المؤنة) أى فى قوله عليه الســلام أدوا عمن تمونون (يرجح سببية الرأس وللحج البيت وأما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض الناميــة بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض و باعتبار الخارج وهو تبع الارض) قوله وهو تبع حال من الخارج (عبادة) أى العشر عبادة لان العشر جزء من الخــارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الخراج) أى سببه الارض النامية (الا أن النماء يعتبر فيــه تقــديرا بالتمــكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصــل) وهو الارض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمــارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أى لاجل ثبوت وصــف العبادة فى العشر وثبــوت وصــف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رحمه الله

(وللطهارة ارادة الصلاة والحدث شرط وللحدود والعقوبات مانسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات مانسبت اليه من أمر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر) أى للعالم (وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما)

الخارج من الارض (قوله وللطهارة ارادة الصلاة) لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا أى اذا أردتم القيام الى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما اضافتها الى الصلاة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلاة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصدا أو لم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشئ ما يفضى اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلاة لكان الحدث شرطا للصلاة لان شرط الشرط شرط وأيضا الصلاة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى بان المشروط هو صحة الصلاة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلاة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد أن السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أمورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر فى رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق أن السبب الحقيقى هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هى اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب فى اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل أعنى البر لكنها قائمة فى حق الخلف والسبب فى الاصل والخلف واحد (قوله ولشرعية المعاملات) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر هذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء الى أمور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى أصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل فى النظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل أحد يشتهى ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله وللاختصاصات) قد سبق ان من الاحكام ما هو أثر لافعال العباد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهى اما ان تتعلق بامر الآخرة وهى العبادات أو بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات أو باعتبار

(واعلم ان مايترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب أيضا مجازا وان لم يكن هو الغرض) كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة (فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة * وأما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة أو جعلي وهو بكلمة الشرط أو دلالتها نحو المرأة التى أتزوجها طالق وقد مر أن أثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار) كما اذا شهد شاهدان على ان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة (فان قال ان كان فيه عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله آخر فهو حر

فشهد شاهدان انه عشرة أرطال فقضي القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان القضاء بالعتق

المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه أربعة أركان فاسباب كل من ذلك ماينا سبه على التفصيل (قوله واعلم) انه لما كان المتعارف في العلة والسبب مايكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ماجعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب وكان بعض ماسماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سببا أشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ماذكره المصنف رحمه الله تعالى أربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا أى اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى أنه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى العلة وان كان مقارنا أو متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو) أى الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلا كالشهود للنكاح أو يصح الا عند تعذره كالطهارة للصلاة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى أتزوجها فهي طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقد مر) اشارة الى بيان أثر الشرط الجعلي وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاف) أى اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين أى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار مايؤول اليه أو باعتبار ان العلة أعم من الحقيقية ومما فيه معنى السببية أو باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبنى على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ماغرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف مانحن فيه (قوله كشهود التخيير) فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب (قوله فان قال) لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط أن لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أورد مثالا

ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لا تصلح لضمان العتق) لان العلة قضاء القاضي وانها لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين (بخلاف رجوع الفريقين) أى شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح للضمان لانها أثبتت العتق بطريق التعدى (وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ فى الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر) عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه فى ان هناك شرطا لا تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله (فان الثقل علة السقوط وهو أمر طبيعى والمشى مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط) لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر فى غير ملكه

ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وأما المذكور فى أصول الامام السرخسى رحمه الله تعالى وأبى اليسر فهو انهم لا يضمنون شيأ وهو المنصوص فى الجامع الصغير ثم أورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبده حر ثم قال وان حل أحد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضى بعتق عبده فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية أرطال فعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضى نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعى واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا أو كفارا فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الرق والكفر وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا او باطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة أعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك فى ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه أو أكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا الا باطنا لانه مبنى على الحجة الباطلة الا أن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة فى وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هى يمين المالك أعنى تعليقه العتق هو المذكور فى أصول فخر الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هى التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار وأقام البينة وقضى القاضى كانت علة الملك هى الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من ان العلة هى قضاء القاضى بوقوع العتق محل نظر والعجب انه صرح فى مسئلة رجوع الفريقين أعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هى شهود التعليق وهى صالحة لاضافة الضمان اليها لانها أثبتت العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة فى مسئلة حل القيد هى قضاء القاضى دون تعليق المالك والتحقيق انه بان فى الصورتين ان العتق لم يكن متحققا فى الواقع وانما لزم بقضاء القاضى المبنى على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدى الى هلاك المال ففى صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط أعنى وقوع المعلق عليه وفى مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدى فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا او باطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقدرا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك فى معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق فى الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل نثبت العتق بلا شئ أجيب بان العتق حكم يؤدى الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شئ بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة (قوله والمشى مباح) يعنى ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة فى الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغى أن يضاف الحكم اليه دون الشرط الا أن الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدى ولا تعدى فى السبب أعنى المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشى أيضا متعديا كما اذا كان الحفر فى ملك الغير فسقط الماشى بغير اذن

المالك

المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية فى ذلك بل الرواية مطلقة فى ضمان الحافر المتعدى لا يقال مراده ان المشى مباح فى نفسه وان حرم بالغير فى بعض الصور كما اذا كان فى ملك الغير لانا نقول الحفر أيضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة احترازعن محل الخلاف ففى بعض الوجوه عن أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى انه لاضمان على الحافر عند تعدى المشى (قوله بخلاف ما اذا أوقع نفسه) فى بئر انعدوان فانه لاضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط (قوله وأما وضع الحجر) يعنى ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون أسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع أعنى امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدى اليه من غير تأثير وهذا حاصل فى الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك (قوله وهو) أى الشرط الذى فى حكم السبب شرط اعترض عليه أى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن وأما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فان الحل) بيان لكون حل القيد فى حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان تتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد من أن يثبت الشرط حتى تنعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وأما اذا أمر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان أمره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه نخدمه وما يقال فى بيان تقدم السبب على صورة العلة أن ما هو مفض الى الشئ ووسيلة اليه فلابد أن يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلاة والعقل فى التصرفات على ما سيجئ (قوله له) أى لمحمد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وأيضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل فى الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس كما ينبغى ولابى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى انه ان أريد ان فعل الطير والبهيمة هدر فى اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافى اعتباره فى قطع الحكم عن الشرط وان أريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر فى قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا أرسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فأخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر فى اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر فى منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك

(بخلاف ما اذا أوقع نفسه وأما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب وأما شرط فى حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص أو اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله تعالى له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما فى سيلان ماء الزق فان النفار طبيعى للطير كالسيلان للماء ولهما انه هدر فى اثبات الحكم لا فى قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال

واذاقال الولى سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له) أى للحافر (لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول فى الملك لا الثانى لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى) صورته أن يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا (لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثانى لا الاول وأما العلامة فقد ذكروا فى نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متأخرا أقول ماذكروا) وهو ان الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليق لا الشرط الحقيقى كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليق متأخر عن صورة العلة أما الشرط الحقيقى فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط (وهذا الاشكال اختلج فى خاطرى والجواب عنه ان الشرط اما تعليق واما حقيقى والحقيقى قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات فاما ماهو متأخر أقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذى هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط فى معنى العلة بخلاف الشرط الذى هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذى يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون فى حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهى الزنا بهذه الشهادة ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لا شرطا فى معنى العلة قلت

وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع فى صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعى فينبغى أن لا يضمن فى صورة شق الزق (قوله واذاقال الولى) فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه فى البئر أجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولى محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة البينة على انه وقع فى البئر بغير تعمد منه (قوله واما شرط اسما لا حكما) كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان أبانها فدخلت الدارين أو دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان أبانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هى الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله تعالى ان الشرطين شئ واحد فى وجود الجزاء وفى أحدهما يشترط الملك وكذا فى الآخر (قوله وأما العلامة) هى على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله تعالى ماتعلق بالشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشئ فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافى ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلاة وشهود النكاح كذا فى الكشف وهو حاصل الاشكال الذى ذكره المصنف رحمه الله تعالى وأجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو فى الشرط التعليق وأما الحقيقى أعنى ما يتوقف عليه الشئ عقلا أو شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا فى معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمى علامة لمشابهته العلامة فى عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى محل نظر اما أولا فلان الشرط التعليق قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما فى تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أرطال وامائانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون فى معنى العلة كشهود اليمين على ماسبق واما ثالثا فلان الشرط الذى فى معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط فى البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذى هو العلة قد حصل بعد الشرط أعنى ازالة الامساك عن الارض (قوله ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لا شرطا فى معنى العلة) لقائل أن يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه

(ثم ان كان الاحصان علامة لاشرطا) أى على تقدير كونه علامة لاشرطا فى معنى العلة (يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت أيضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر أنه أعتقه) أى لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لايثبت بها ينبغى ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين أيضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه أعتقه والحال ان مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر (قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه) أى فى عدم القبول فان العقوبات لاتثبت بشهادة الرجال مع النساء (فانها لاتثبت العقوبة وهنا لاتثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع انكاره بمنزلة الكافر (وهى تصلح لذلك) أى شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم (وشهادة الكفار بالعكس فانها لاتصلح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم) أى شهادة الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى أثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم (فلا تصلح لذلك) أى لاتصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ماذكر من تكذيبه ورفع انكاره بمنزلة الكافر (وعلى هذا) أى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لايثبت به العلة (قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش) أى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها (ولا حبل ظاهر) عطف على قوله من غير فراش (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا حبل أى بلا اقرار الزوج بالحبل (لانه لم يوجد هنا) أى فى شهادة القابلة (الا تعيين الولد وهى مقبولة فيه) أى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد (فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لاتقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد أحد الثلاثة) وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل (واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها فى حقه) أى فى حق الطلاق (عندهما لانها لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها الا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته) أى لاثبات الشرط (مايشترط لاثبات حكمه) وهو الطلاق (كما فى العلة) فانه يشترط لاثبات العلة مايشترط لاثبات حكمها (على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى) أى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لاتقبل الا فيما لايطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى مالا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة (كما فى شهادة المرأة الواحدة على ثيابة أمة بيعت على انها بكر) فى حق الرد فان شهادة المرأة لاتقبل فى حق الرد وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا هنا (بل يحلف البائع وقال الشافعى رحمه الله تعالى الاصل فى المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك) أى كونها كبيرة أى يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة (لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابق

لاخفاء فى انه ليس شرطا فى معنى العلة اذ الشرط انما يكون فى معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون فى معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة (قوله فان قيل) مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة فى الاسرار وهى ان عتق هذا العبد لايثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة فى الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور فى الهداية وأكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثانى الى المسلم فلا تقبل (قوله وهنا لاتثبتها) أى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لاتثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط فى معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة (قوله وهو) يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر فى معنى ان مع الفعل (قوله وهو ماذكر) أى اضرار المسلم فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الاحصان لانه علامة لاموجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما اذ لايقبل فى الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لاتقبل) شهادة القابلة فى الصورة المذكورة لان الولادة فى حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لانعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم أو الحبل الظاهر أو اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة (قوله واذا علق بالولادة طلاق) يعنى فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد أحدهما فقد

عليه) أي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله تعالى وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد (بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي) أي لا يمكن اقامة الجلد سابقا عن العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف (قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة) أي حسبة لله تعالى (وهو) أي القذف (لا يحل الى أن يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا) أي لرد القاضي شهادة الرامي (والعفة أصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة) لما عرفت ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط (ثم ان أتى بالبينة) على الزنا من غير تقادم العهد (بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد) أي ان أتى بالبينة على الزنى بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد (يبطل الرد) اي رد شهادة الرامي (ولا يثبت الحد) أي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

(باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون من متعلق حكم شرعي اما أن يكون سببا لحكم آخر أو لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل ونحوه

أبي حنيفة رحمه الله تعالى يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها الا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها الا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى أمة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة أصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني وأما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا (قوله قلنا) يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة الله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة أصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا أن يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن أبي يوسف رحمه الله ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان أتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد أقيم الحد عليه وان أتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة أشهر وفوضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به وهو) الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أي

وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لابد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لايخلو من أن يكون سببا لحكم شرعي آخر أولم يكن فحصل أربعة أنواع الاول ماليس له الاوجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ماليس له الاوجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل أما كونه متعلقا بحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب وأخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلاة (والوجود الشرعي بحسب أركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والافاسدا) أي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا (وان لم توجد) أي الاركان والشرائط (يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول) أي ماوجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة (ثم المحكوم به اما حقوق الله أو حقوق العباد أوما اجتمعا فيه والاول غالب أوما اجتمعا فيه والثاني غالب أما حقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان أصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا أما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو أصل في حقها) أي الاقرار أصل في حق الاحكام الدنيوية (اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولايصح ردته

من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل اذ الخطاب لايتعلق بما لايكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي مايعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اماأن يكون له وجود شرعي أولا وكل من القسمين اماأن يكون سببا لحكم شرعي أولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد أو أثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من أركان الصوم فيلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع أركانه وشرائطه مع أوصاف أخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لامن حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر أو الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي أصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلاشهود لانتفاء الشرط وكثيرا مايطلق أحدهما على الآخر كما قالوا بيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسد أي باطل وأطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد وأخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى) المراد بحق الله مايتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله مافي السموات ومافي الارض وباعتبار التضرر أو الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد مايتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بماذكرنا انه لايتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (قوله أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان) وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) أي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع أصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ماسوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لاينافي كونها في نفسها مماله أصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ماعلم مجيئه به بالضرورة على ماهو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ماصرح به رئيسهم وهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا

فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه) أى لان الخراج (لما تردد بين الامرين) أى بين العقوبة والمؤنة (لا يبطل بالشك على أن الوصف الاول) وهو المؤنة (غالب) على ماسبق أنه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم وعند أبى يوسف يضاعف لان فيه) أى فى العشر (معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف) أى العشر (اذهى) أى المضاعفة (أسهل من الابطال أصلا) اعلم أن محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر أما الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام لاينافى العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهى الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلابد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حقه مشروع فى الجملة

(وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجا اذ التضعيف أمر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل) وهو الخراج لان التضعيف ثبت

يعرفون النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم و يستيقنون أمره الا أنهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس أو تعسره كما فى المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسى والامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لأجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا أوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه أصل فى أحكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو أكره الحربى أو الذمى فاقر صح ايمانه فى حق أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو أكره المؤمن على الردة أى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق أحكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبدل الاعتقاد * وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من أنه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على أنها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه وأما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها الامقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة أو حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هى وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى أدائها ونحو ذلك مما هو من أمارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات الخالصة فوجبت فى مال الصبى والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها أرجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كانت المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ماسبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سميا مؤنة فيهما معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم أهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو أسلم أهل الدار طوعا أو قسمت الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل أعنى الارض والمؤمن من اهل المؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافى القربة من كل وجه ولان فى العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما أن فى الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمى أرضا عشرية فعند محمد تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر أهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط فى حقه وعند أبى يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلابد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة كصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها الا انا نقول بعد التضعيف صار فى حكم الخراج الذى

هو

باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لايؤخذ منهم الجزية وغيرهم

من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم (وحق قائم بنفسه) أي لايجب في ذمة احد (كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لايوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب) أي لاينبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه (والشاهد اذا رجع) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه (لانه) أي حرمان الارث (جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلاتجب على المسبب) كحافر البئر (لانها) أي الكفارات (جزاء الفعل والصبي) أي لاتجب الكفارات على الصبي (لانه لايوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما) أي في السبب والصبي (لانها عنده ضمان المتلف وهذا لايصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر) أي لاتجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة وهي) أي العبادة (فيها غالبة) أي في

الكفارات (الا في كفارة الظهار) فان وصف العقوبة فيها غالبة (لانه)

هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية أو الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ماهو أصل في الكافر وهو الخراج (قوله وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا أنه جعل أربعة أخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا أداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم وأولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (قوله وقاصرة كحرمان الميراث) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل أي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب أي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا أن الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم (قوله لانها) أي الكفارات عند الشافعي رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن أن يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل فقيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية أو القصاص وأما في غيره فظاهر (قوله وهي) أي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم أو اعتاق أو صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه الصلاة والسلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم أن تكون كفارة الظهارة أيضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجناية غالبة فيلزم أن تكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا أما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة وأما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبة أن يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة وأما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ماهو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا أنه جوز أداؤها قبل العود لانه انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل

أى الظهار (منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر) أى وصف العقوبة غالبة فيها (لقوله عليه السـ

فعليه ماعلى المظاهر ولاجماعهم على انها لاتجب على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة) ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لمالم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة ولدفع هذا الاشكال قال (لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى اصاحبه مادام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين) أى العبادة والعقوبة (وهى) أى الكفارات (عقوبة وجوبا وعبادة أداء وقد وجدنا فى الشرع ماهذا شأنه) أى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء (كاقامة الحدود ولم نجد على العكس) أى لم تجد فى الشرع ماهو عقوبة أداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد) أى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لايجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى (فتسقط اذا أفطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا اذا أصبح بالقصاص

صائما ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فا كثرمن ان تحصى وما جمعها فيه والاول غالب حد القذف

وذكر فى الطريقة المعينية انه لا استحالة فى جعل المعصية سببا للعبادة التى حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال أن تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون فى الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن أمر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق مافى سائر الجنايات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لامحالة وفى باقى الكفارات بالعكس ألا يرى انه لامعنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما ندب الى تحصيل ماتعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ماتعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لايكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو يجب تحصيله لايليق بالحكمة (قوله وكذا كفارة الفطر) يعنى ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه الصلاة والسلام من أفطر فى رمضان متعمدا فعليه ماعلى المظاهر فعلى ماذهب اليه المصنف رحمه الله من كون العقوبة غالبة فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ماهو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذى به تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثانى الاجماع على ان الكفارة لاتجب على من أفطر خطأ بان سبق الماء حلقه فى المضمضة فاولم يعتبر فى سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفى كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس فى الافطار عمدا شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغى ان تكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا لحق الثابت اذ لاتتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولايخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا (قوله وهى أى الكفارات عقوبة وجوبا) يعنى انها وجبت أجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة أداء يعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده فخر الاسلام فى كفارة الفطر خاصة يعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لامعنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق (قوله كاقامة الحدود) فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور باقامتها وأما عكس ذلك وهو ان يجب الشئ عبادة وقربة ويكون أداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد فى الشرع بل لايتصور (قوله فتسقط) هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة فى كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهى عقوبة وجوبا وعبادة أداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لايختلف بين محل ومحل وأما جماع زوجته أو أكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الافطار كمن قتل بسيفه أو شرب خمره الثانى انها تسقط بشبهة قضاء القاضى كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته لتفرده أو لفسقه فصام لقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته ثم أفطر فى هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعمه ان قضاء القاضى برد شهادته خطأ لايخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا

وما اجتمعافيه والثانى غالب القصاص وأما حد قاطع الطريق خالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى أصل وخلف ففى الايمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فى أحكام الدنيا) أى صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فى أحكام الدنيا (ثم صار اداء أحد أبوى الصغير خلفا عن ادائه حتى لا تعتبر التبعية اذا وجد اداؤه) أى لما كان اداؤه أصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغانمين خلفا عن اداء أحدهما اذا عدما) أى اذا عدم الابوان (وكذا الطهارة والتيمم لكنه) أى التيمم (خلف مطلق عندنا بالنص) أى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلف ضرورى) أى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة (حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال) أى الشافعى رحمه الله تعالى عطف على قوله لم يجز (فى اناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم) فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا (وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض) أى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورى

بالقصاص على رجل فقضى القاضى به فقتله الولى وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولى وعند الشافعى رحمه الله تعالى تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان فى حقه بدليل قطعى وجهل الغير لا يورث شبهة فى حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا أفطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت فى ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا أفطر ثم مرض أما الحيض فلانه يعدم الصوم من أول النهار وأما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق فى هذا اليوم ما ينافى الصوم أو استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو أصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار فى ذلك اليوم لان السفر المبيح فى نفسه يورث شبهة وأما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فانه من قبل من له الحق (قوله وما اجتمعا) أى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب القصاص فان لله تعالى فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففى شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولى وجرى فيه الاعتياض بالمال (قوله وأما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى) قطعا كان أو قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى رحمه الله تعالى اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أى بعد ما صار اداء أحد ابوى الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن أداء أحدهما أى أحد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبى صبى فان أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان أسلم أحد أبويه فهو تبع له والا فان أخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء أحد الابوين بل عن أداء الصبى نفسه كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشئ خلفا وأصلا وقد يقال لا امتناع فى كون الشئ أصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله لكنه أى التيمم خلف مطلق) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء فى تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل أصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضى فحكم التوضى اباحة الدخول فى الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعى رحمه الله تعالى هو خلف ضرورى بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تبن وأما بعد اداء

(ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا فى كل واحد منهما بكماله (فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ) كامامة الماسح للغاسل (وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى التيمم خلف عن التوضى فلا يجوز) لان المتوضئ

فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له انا آن من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر فى الشرع وهو التحرى فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الانا آن فى حكم العدم واعلم ان وجوب التحرى عند الشافعى رحمه الله تعالى انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين وأما اذا وجد فالتحرى جائز فلهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث قيد جواز التحرى فى مسئلة الاناءين بحالة السفر أى حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعى رحمه الله تعالى مبنى على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحرى ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغى وان أريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أى بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية فى الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لالة أيضا كذلك وقوله عليه الصلاة والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة فى شئ لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الآثار ألا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلاة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل فى قبول الحدث ورفعه وأما اذا وجد المتوضئ ماء فان كان فى زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد فى حق الامام وان صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية فى الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضى لان الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء غير المومى بالمومى وماذكر ان زفر مع محمد فى هذه المسئلة يوافق ماذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط الا ان المذكور فى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر رحمه الله تعالى وان وجد المتوضئ ماء (قوله وشرط الخلفية) أى لا بد فى ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل فى الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان أو ثبوت مالم يكن فى الزمان الماضى فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ماسبق تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه) وهو المكلف أى الذى تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك تتوقف

صاحب أصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى (وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه بعارض كما فى مسئلة مس السماء بخلاف الغموس

* باب المحكوم عليه

ولا بد من أهليته للحكم وهى لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضىء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب أى نور يحصل باشراق العقل الذى أخبر النبى عليه السلام انه من أوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب) أى النفس الانسانية مع هذا النور العقلى وقوله (طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس فى الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده على هذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هى مناط التكليف) اعلم ان ماذكرنا من تعريف العقل أورده مشايخنا فى كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا فى المتن

على العقل اذلا تكليف على الصبي والمجنون وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا تتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى أول ماصدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام أول ماخلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ماسنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات أو نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى مايحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فتبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله و بتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير أخفى من العقل احتاج المصنف رحمه الله تعالى الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو أول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل أن يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور أي قوة شبيهة بالنور في أنه بها يحصل الادراك يضيء أي يصير ذا ضوء به أي بذلك النور طريق يبتدأ به أي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث أي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فتبتدى أن يظهر المطلوب للقلب أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله أي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس أو توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ماذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو أول المخلوقات ففي كلام المصنف رحمه الله تعالى تسامح (قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم) اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ماسبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين الطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد وأما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرفات فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام و بتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى أعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى أن يكمل جميع الآثار ويحصل غاية

وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان أول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ماخلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه الصلاة والسلام انه من أوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات والارض وأيضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها أربع مراتب كما ذكرت في المتن ويسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وأيضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس

المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليته للاشراق وفى المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم فى الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم وتصرفها فى المبادى لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أى التى بها تمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد أى يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا فى جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احداهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع مكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفاتها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب وذلك ان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله أن يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات أى مترتبة للتأدى الى المجهولات النظرية وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة أو مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاث الاول أو كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب مالها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فتطلق على نفس القوى أيضا ونعنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا أو منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم ان بداية درك الحواس) يعنى لما ذكر فى تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم أن يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا أمور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير فى اليه عائد الى حيث اى طريق يبتدأ به من المقام الذى ينتهى اليه ادراك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس الظاهرة وهى اللمس أعنى قوة سارية فى البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم

الخمس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلى بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هى بداية الادراك العقلى فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوسات فى احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو الذى يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فى مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده الحافظة وهى خزانة الوهم ثم المفكرة فى وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى مخيلة أيضا فهذا نهاية ادراك الحواس

وهو قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح والسمع وهو قوة مرتبة فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء فى أن المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود فى الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم فى الباصرة بل صورته كما أن المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل فى النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور أنها أيضا خمس الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ ومبادى عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هو قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهى خزانته والوهم وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا فى مؤخره على ماذكره المصنف رحمه الله تعالى بها يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة أعنى التى لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة فى المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهى قوة مرتبة فى التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعانى الجزئية التى أدركها الوهم فهى خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهى قوة مرتبة فى الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعانى المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدركات عن الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وماذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بأن الآفة فى ذلك المحل توجب الآفة فى فعل تلك القوة ولفظ ثم فى كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى فى الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانه يرتسم أولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعانى ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى أن محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أى ارتسام الصور والمعانى وأخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صورا أو معانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقريب فى أن نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ماذكره المصنف رحمه الله تعالى وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج الى هذا التطويل وأن عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد فى العربية بل المراد أن العقل نور يضىء به الطريق الذى يبتدأ به فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس فى ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغى يتبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة

فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله أربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى (ثم معلومات النفس اما أن لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما أن يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ماهو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها) أى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهى قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ماهو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهى لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم أن وجود العقل وعدمه

يعرفان بالافعال (ثم لما كان العقل متفاوتا فى افراد الناس) وذلك التفاوت انما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها فى مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها فى أصل الخلقة

(متدرجا من النقصان الى الكمال) بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره واستفادتها مغانم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية (والاطلاع على حصول ماذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التى هى مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق فى باب الامر الخلاف فى ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل) هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة فى باب الامر (فالصبى العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعرى يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل

فيضمن قاتله ولا ايمان الصبى والمذهب عندنا

التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبنى عليه) أى الشرع مبنى على العقل لانه مبنى ان

على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

حصول ذلك النور فى الانسان وذلك ان الموجود اذا لم يكن باختيارنا أثر فى وجوده يسمى العلم به نظريا والافعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس أما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير وأما الثانى فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وأمرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس فى الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان) يعنى ان العقل متفاوت فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقى أشبه كانت النفس الفائضة عليه أكمل والى الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر وأما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت فى اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفى تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبعونها يظهر آثار الادراك وهى مسخرة ومطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهى تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات (قوله وقد سبق فى باب الامر) اعلم ان المهم فى هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر فى أدلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى أول شوال ولا نزاع للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل مدخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فى

قطعاللدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات) فان مبادى الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر وفي مسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها (فهو وحده غير كاف) أى العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ماذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شئ آخر اما ارشاد أو تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهى قوله (فالصبي العاقل لايكلف بالايمان) لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل (ولكن يصح منه) اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب (والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لاتبين من زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين) فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ انها أدركت مدة أفادتها التوجه فجعلنا

مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه (وكذا الشاهق) أى لايكلف (قبل مضى زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام

(فصل) ثم الاهلية ضربان أهلية وجوب وأهلية أداء اما الاولى فبناء على الذمة وهى في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلا لماله وعليه

ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعا للدور) يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لايدرك الا المعانى الجزئية والعقل لايدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر (قوله فهو) أى العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به أمر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لايستقل في ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ماهو رأى الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم (قوله فالصبي العاقل لايكلف بالايمان) وهو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية (قوله وان كفرت) أى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان تعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر سفرا علم انه لامشقة فيه أصلا فانه تبق الرخصة بحالها قلنا ذاك في الفروع وأما في الاصول لاسيما في الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيق أو دليله لعظم خطره (قوله وكذا) أى مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لايكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من أهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال وأما اذا لم يعتقد شيأ فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذب به والا فلا وهذا مراد أبى حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال لاعذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى أن لايهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لاتثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعنى بعد ما ثبت انه لابد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وانها لاتثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان أحدهما أهلية الوجوب أى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية أهلية الاداء أى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه

يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف رحمه الله تعالى الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على انفسهم ألست بربكم على ماذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب مايتوالدون الى يوم القيامة فى أدنى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا فى صلب آدم ثم أنسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان أهلا لماله وماعليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل وأجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير الآدمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب أو ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى أن هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا وأما على ماذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من ان المراد بالذمة فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح (قوله قال الله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم) ذهب كثير من المفسرين الى أنه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان ألزمناه طائره الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء فى عنقه لا يراد وصف به صار أهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فاز الراعى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقوقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن أطاعنى ونارا لمن عصانى فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل مايشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن

قال الله تعالى واذ أخذ ربك) من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى (وقال وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه) العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر

فإن مر سانحا يتيمنون به وإن مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد فإنها وسيلة لهم إلى الخير والشر فالمعنى ألزمناه ما قضى له من خير أو شر وألزمناه عمله لزوم القلادة أو الغل العنق أي لا ينفك عنه أبدا فدلت الآية على لزوم العمل للإنسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة أو الغل العنق (وقال وحملها الإنسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الإنسان بحمل أعباء التكاليف أي وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث أن للإنسان وصفا هو به يصير أهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به أهلا لما له وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به أهلا لما له ولكن المقصود هنا إثبات أهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا في إثبات المقصود وأما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به أهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا ونحوهما (فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فإذا ولد تصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الأداء فكل ما يمكن أداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب) أي على الصبي وهذا فهم من قوله فإذا ولد (لأن المقصود هو المال وأداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن أو الأعواض كنفقة القريب) نظير الصلة التي تشبه المؤن (والزوجة) نظير الصلة التي تشبه الأعواض (لا صلة تشبه الأجزية) أي لا يجب (فلا يتحمل العقل) أي لا يتحمل الصبي الدية (وإن كان عاقلا) في هذا الكلام إيهام (لأنه يشبه أن يكون جزاء أنه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة) أي لا يجب على الصبي العقوبة (كالقصاص ولا الأجزية كحرمان الميراث على ما مر) في باب المحكوم به وهو قوله بحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير (وأما حقوق الله تعالى

التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكاليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر أنه لا دليل في هذه الآيات على أن للإنسان وصفا به يصير أهلا لما عليه وليت شعري أي دلالة للعنق على ذلك وأي حاجة إلى اعتبار الاستعارة في كل فرد من مفردات الكلام وأيضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على أن الإنسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير أهلا لذلك لم يكن حاجة إلى هذه التكاليف بل دلالة قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على أن فيه وصفا هو الذمة لجواز أن يكون ذلك لذات الإنسان على أن استحقاق الرزق غير مختص بالإنسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة (قوله فإن مر سانحا) السانح ما ولاك ميامنه أي يمر من مياسرك إلى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لأنه لا يمكنك أن ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فإن ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير إليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف رحمه الله تعالى من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر أي قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد ثم قال فالمعنى ألزمناه ما قضى له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والأمر أولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالإظهار والإيجاد ثانيا وفي كلام الحكماء أن القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الإبداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الأعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال إن القضاء ما في العلم والقدر ما في الإرادة وقد يقال إن الله تعالى إذا أراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيئان الإرادة والقول فالإرادة قضاء والقول قدر (قوله فقبل الولادة) يعني أن الجنين قبل الانفصال عن الأم جزء منها من جهة أنه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالإرث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن وأما بعد الانفصال عن الأم فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير أهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ إلا أنه لما لم يكن أهلا للأداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الأداء اختص إيجابه بما يمكن أداؤه عنه فلهذا احتيج إلى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب (قوله كنفقة القريب) فإنها صلة تشبه المؤن من جهة أنها تجب على الغني كفاية لما يحتاج إليه أقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فإنها تشبه الأعواض من جهة أنها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وإنما جعلت صلة لا عوضا محضا لأنها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الأعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة إذا لم يوجد التزام كنفقة الأقارب ولشبهها بالأعواض تصير دينا بالالتزام (قوله وإن كان عاقلا) أي الصبي لا يتحمل الدية وإن كان ذا عقل وتمييز لأن الدية وإن كانت صلة إلا أنها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في

فالعبادات لاتجب عليه اما البدنية فظاهرة) لان الصبا سبب العجز (وأما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت
كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادة و يجب عندهما اجتزاء)
أى اكتفاء (بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور) وهو ان ما
يمكن اداؤه يجب ومالا فلا
(قلنا لو وجب اداء الصلاة
على الحائض والحيض ينافيها
لظهر ذلك فى حق القضاء
وفى قضائها حرج فيسقط
أصل الوجوب بخلاف
الصوم اذ ليس فى القضاء
حرج والاداء محتمل) أى
يحتمل أن يكون اداء الصوم
من الحائض واجبا (لان
الحدث لاينافى الصوم
وعدم جوازه منها) أى
عدم جواز الصوم من
الحائض (خلاف القياس
فينتقل الى الخلف) أى
ينتقل الوجوب الى الخلف
وهو القضاء (والجنون
الممتد يوجب الحرج فى
الصلاة والصوم وكذا الاغماء
الممتد فى الصلاة دون
الصوم لانه) أى الاغماء
(يندر مستوعبا شهر
رمضان وأما الثانية) أى
أهلية الاداء (فقاصرة
وكاملة وكل تثبت بقدرة
كذلك) أى أهلية الاداء
القاصرة تثبت بقدرة
قاصرة وأهلية الاداء
الكاملة تثبت بقدرة كاملة
(والقدرة القاصرة تثبت
بالعقل القاصر وهو عقل
الصبى والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام لحقوق الله تعالى النوم
كالايمان وفروعه تصح من الصبى لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم) بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا (وانما
الضرب للتأديب) جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبى ليس من أهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب
والصبى أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا الابحجره)

قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من
العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة (قوله فالعبادات لاتجب عليه) أى على الصبى فان قلت
من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا أو باعتبار
اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى ان الصبى اذا عقل يجب عليه
نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدة
وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه وأما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى
الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لايحتمل النفل أصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد
البلوغ فان الصبا يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء
بخلاف نفس الوجوب فانه لايحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو أسلمت
امرأة الصبى وهو يأباه بعدما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسى رحمه الله تعالى الى
انه لا وجوب عليه مالم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا أدى يكون
الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا
وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا (قوله وأما المالية فلان المقصود هو الاداء) يعنى ان الغرض
من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن
العالمين وليس المعنى ان الله تعالى أراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله
تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله
تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء فى حق من علم الله تعالى منه الائتمار وأما فى حق
غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره باداء زكاته فينبغى أن
يجب على الصبى و يؤدى عنه وليه أجيب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح
عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى (قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج) يعنى بالمحض انه بحسب
الاصل والقصد لا يخالطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة
فى الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود (قوله والكاملة) أى القدرة الكاملة تكون بالعقل
الكامل أى المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة
العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما فى الصبى الغير العاقل
أو احداهما كما فى الصبى العاقل أو المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة (قوله فما يثبت) بالقدرة الناقصة
أقسام لانها اما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن
واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت ستة وأحكامها مذكورة فى
المتن (قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعنى ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا
يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه
لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء هو موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر

أى بحجر الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم ادائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر) جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه و بين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه (وأيضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا) حتى لو كانا ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا لان الجهل لا يعد علما فتصح ردته فيلزم أحكام الآخرة) لانها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لانها تثبت ضمنا) أى لان أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية فى الاسلام والكفر هى

الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى (على انها تلزم تبعا أيضا) أى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبى تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا (وأما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور) أى الصبى المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا) وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن) أى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمن المستأجر (بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ) الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا أى لا يبلغ سهم الغنيمة (و يصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى ادراك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا) عطف على قوله فما كان نفعا (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان أذن وليه ولا مباشرته) أى لا يصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبى (الا القرض للقاضى) وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضى دون غيره من الاولياء لان القاضى أقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جملة حالية أى لما كان صيانة الحقوق على القاضى والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضى لتلزم فى ذمة المستقرض و يأمن هلاكها

النوم والاغماء والاكراه وأما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء أيضا يحتمل الضرر فى حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه و بين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمنا لا من أحكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه أو وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما فى هذه الصورة (قوله الا ترى انهما) أى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى تبعا بان أسلم أحد الابوين ولم يعدا ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان (قوله وأما الكفر فيعتبر) من الصبى أيضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبى فى حق أحكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق أحكام الدنيا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين منه امرأته المسلمة و يحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل (قوله بلا عهدة) أى لا يلزم الصبى والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبى الا باذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرته) لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله تعالى الحق انه لا ضرر فى اثبات أصل الحكم حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده (قوله الا القرض) أى الاقراض اذ استقراض مال الصبى يجوز للاب دون القاضى وأما الاقراض فانما

(وماكان مترددا بينهما) أى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر (يصح بشرط رأى الولى لانه) أى الصبي (أهل لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأى الولى و يحصل بهذا) أى بمباشرة الصبي برأى الولى (مايحصل بذلك) أى بمباشرة الولى (مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أى تصرف الصبي برأى الولى فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش

من الاجانب ولا يملكه الولى فامامن الولى) أى بيع الصبي من الولى مع غبن فاحش (ففى رواية يصح لماقلنا) انه يصير كالبالغ (وفى رواية لالانه) أى الصبي (فى الملك أصيل وفى الرأى أصيل من وجه دون وجه لان له أصل الرأى باعتبار أصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة) أى شبهة انه نائب الولى واذا كان كذلك صار كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن (فاعتبرت) أى شبهة النيابة (فى موضع التهمة) وهو ان يبيع الصبي من الولى (وسقطت فى غير موضعها) أى فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (بطريق انه) أى تصرف الصبي (يصير برأيه) أى برأى الولى (كمباشرته) أى الولى (فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا) أى لا من الولى ولا من الاجانب (واما وصيته) أى وصية الصبي (فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث) قال عليه الصلاة والسلام لان تدع وفى ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس أى يمدون أكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به مادام حيا من ملكه فينبغى أن يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث (حتى شرع فى حق الصبي) فرع على أن الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع فى حق الصبي (الا أنها شرعت فى حق البالغ كالطلاق) جواب اشكال وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى أن لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

يجوز للقاضى لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدله فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى وأما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا و يقرضه مال اليتيم و يكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى و بينة وهذا معنى كون القاضى أقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب أيضا (قوله وما كان مترددا بينهما) أى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله تعالى جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا و يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال فطوفه ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى (قوله لانه أى الصبي أهل لحكمه) أى حكم ماهو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك أنه يملك الثمن اذا باع الولى ماله و يملك العين اذا اشتراها له و يملك الاجرة اذا أجر عيناله (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث يثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أى تصرف الصبي باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى العمل بنفسه حتى كأن الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان رأى الولى شرط للجواز وعموم رأيه لخصوصه فيجعل كان الولى باشره بنفسه يعنى ان رأى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير لخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشر بنفسه (قوله واما وصيته فباطلة) جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين أحدهما أن الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب فى الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك فى الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغى أن يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما أن الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت فى جهة الخير لحصول الثواب فى الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله تعالى لان غايته بيان التضرر فى الوصية و يلزم منه صحتها باذن الولى ولا رواية فى ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هى ضرر محض والنفع الذى تضمنته انما وقع باتفاق الحال وهو أنه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة مالو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج أختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله تعالى على التقرير الثانى بان يقال مراده أن ضررها أكثر لان نقل الملك الى الاقارب أفضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة أغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل فى حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا أنها شرعت فى حق البالغ كالطلاق يعنى أن الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال أهليته كالطلاق

وفى كونه ضررا محضانظر (قوله فصل) لماذكرالاهلية بنوعيهاشرع فيمايعترض عليهما فيزيلهماأو أحدهماأو يوجب تغييرا فى بعض أحكامهماو يسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسمابمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذاأى ظهر وتبدى ومعنى كونهاعوارض انهاليست من الصفات الذاتية كمايقال البياض من عوارض الثلج ولوأريدبالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيهادخل باكتسابهاأوترك ازالتهاوالسماوية أكثرتغييراوأشدتأثيرا فقدمت وهى أحدعشرالجنون والصغروالعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لايظهرآثارهاو يتعطل أفعالها اماالنقصان جبل عليه دماغه فى أصل الخلقة واماالخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أوآفة واماالاستيلاء الشيطان عليه والقاءالخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير مايصلح سببا (قوله لمنافاته) أى لمنافاة الجنون القدرة التى بهايتمكن من انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفى الاهلية فينتفى وجوب الاداء فينتفى نفس الوجوب (قوله لكنهم) قالواالجنون اماممتدأوغيرممتد وكل منهمااما أصلى بان يبلغ مجنوناأوطارئ بعدالبلوغ فالممتدمطلقامسقط للعبادات وغيرالممتدان كان طارئافليس بمسقط استحساناالوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذراعارضا زال قبل الامتدادمع عدم الحرج فى ايجاب القضاء الثانى انه لاينافى أهلية نفس الوجوب لبقاءالذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولاولاية بدون الذمة الاانه اذاانتفى الاداءتحقيقا وتقديرابلزوم الحرج فى القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون أهل للثواب لانه يبقى مسلمابعدالجنون والمسلم يثاب والثواب من أحكام الوجوب فيكون أهلاللوجوب فى الجملة ولاحرج فى ايجاب القضاء فيكون الاداءثابتاتقديرا بتوهمه فى الوقت وربانه بعدالوقت هذا اذا كان الجنون الغيرالممتدطارئا وأمااذا كان أصليافعندأبى يوسف رحمه الله تعالى مسقط بناءللاسقاط على الاصالةأوالامتداد وعندمحمدرحمه الله تعالى ليس بمسقط بناءللاسقاط على الامتدادفقط والاختلاف فى أكثرالكتب مذكورعلى عكس ذلك ووجه التسوية بين الاصل والطارئ أمران أحدهما ان الاصل فى الجنون الحدوث والطريان اذالسلامة عن الآفات هى الاصل فى الجبلة فيكون اصالة الجنون أمراعارضافيلحق بالاصل وهوالجنون الطارئ وثانيهما ان زوال الجنون بعدالبلوغ دل على ان حصوله كان لامرعارض على أصل الخلقة لالنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ ووجه التفرقة أيضا أمران أحدهما ان الطريان بعدالبلوغ رجح جانب العروض فجعل عفواعندعدم الامتدادالحاقابسائرالعوارض بخلاف مااذابلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلايوجب قضاءمامضى وثانيهماان الاصلى يكون لآفة فى الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون أمراأصليا لايقبل اللحاق بالعدم والطارئ قداعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم (قوله ثم الامتداد فى الصلاة) يعنى ان الامتدادعبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حدمعين فقدروه بالادنى وهوان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهواليوم والليلة فى الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهرفى الصوم حتى لو أفاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لايجب اذالليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا فى الصلاة التكرارليتأكدالكثرة فيتحقق الحرج الاان محمدا اعتبرنفس الواجب أعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارهاوذلك بان تصيرالصلوات ستاوهمااعتبرانفس الوقت اقامة للسبب الظاهر أعنى الوقت مقام الحكم تيسيراعلى العباد فى سقوط القضاء فلوجن بعدالطلوع وأفاق فى اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عندمحمدرحمه الله تعالى لعدم تكررجنس الصلوات حيث لم تصرالصلوات ستاوعندهما

وهواختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الانادرا (وهوفى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذاعصم الانبياء عليهم الصلاة والسلام عنه وحيث لم يمكن الاداءيسقط الوجوب لكنهم استحسنوا أنه اذالم يمتدلايسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لاينافى أهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاءذمته وهوأهل للثواب ثم عندأبى يوسف رحمه الله تعالى هذا) اشارة الى أنه لا يسقط الوجوب اذالم يمتدالجنون (اذا اعترض بعدالبلوغ أمااذا بلغ مجنونافانه يسقط مطلقا ومحمدلم يفرق) بين ماعرض بعدالبلوغ وبين مااذابلغ مجنونا فالممتدسقط وغيرالممتدغيرمسقط فى كل واحدمن الصورتين الممتدمسقط وغيرالممتدغيرمسقط عنده (ثم الامتداد فى الصلاة بان يزيدعلى يوم وليلة بساعة وعندمحمدبصلاة فتصيرالصلاةستاوفى الصوم بان يستغرق شهر رمضان وبالزكاة بان يستغرق الحول عندمحمدرحمه الله تعالى وعندأبى يوسف رحمه الله تعالى أكثره كاف) أى الجنون فى أكثرالحول كاف لسقوط الزكاة (وأماايمانه فلايصح لعدم ركنه لعدم العقل

وذلك لايكون تجبرا) وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر (و يصح تبعا) عطف على قوله فلا يصح (واذا أسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه و يصير مرتدا تبعا لابويه وأما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال فى الاموال لما قلنا فى الصبى) فى أول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب (ولما بينا انه أهل لكن هذا العارض من أسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فتفسد عباراته * ومنها الصغر) انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة أصلية للانسان فى مبدأ الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضى الصغر فنعنى بالعوارض على الاهلية هذا المعنى أى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفة الله تعالى فالاصل أن يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصده من خلقه وهو أن يكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض (فقبل أن يعقل كالمجنون أما بعده فيحدث له ضرب من أهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا أداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة وتسليم عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل) تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل (ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه أو لعدم الاهلية لا يعد جزاء) انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل بأخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبى ليس من أهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا شكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه فى الكفر وعدم الاهلية فى الرق (ومنها العته) وهو اختلال فى العقل بحيث يختلط

لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا فى الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى أحد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم منا زيادة المرتين فى غسل أعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا على ان تزيد عليها والامتداد فى الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير فى نفسه وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى فى رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب (قوله وذلك لا يكون حجرا) لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع فى محله و يصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبى أو الولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد أبويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا و بهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية أمر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره أولى (قوله واذا أسلمت امرأته) لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان أنسب يعنى لو أسلمت كتابية تحت مجنون كتابى له ولى كتابى يعرض الاسلام على الولى فان أسلم صار المجنون مسلما تبعا له و بقى النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما فى الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء (قوله و يصير مرتدا تبعا لابويه) فيما اذا بلغ مجنونا وأبواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن أو أسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار أهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية أو عروض الجنون (قوله فانه) أى المجنون يؤاخذ بضمان الافعال فى الاموال كما اذا أتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف أقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا تصح أقاريره وعقوده وان أجازها الولى (قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق) كما اذا ارتد الصبى العاقل أو استرق فانه لا يستحق الارث أما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه الصلاة والسلام فهب لى من لدنك وليا يرثنى وأما الرقيق فلانه ليس أهلا للملك (قوله وحكمه) أى حكم العته حكم الصبا مع العقل و ذلك لان الصبى فى أول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفى الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله فى بيع مال الغير والشراء له وفى طلاق امرأته واعتاق عبده و يمنع ما يوجب الزام شئ يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولى ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولى و يطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى

وتسليم المبيع ولايجب عليه العقوبات ولاالعبادات وفى التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا (قوله الاان امرأة المعتوه اذا أسلمت لايؤخر عرض الاسلام) على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كماينبغى لانه لافرق بين المعتوه والصبى العاقل فى عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح فصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما اسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير فى حق الصغير خاصة كذا فى شرح الجامع وغيره (قوله ومنها النسيان) وهو عدم ما فى الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة فى الجملة أعم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا أو يكون بحيث لايتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء والنسيان لاينافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولايكون عذرا فى حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لايفوت هذا الاحترام فلو أتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وأما فى حقوق الله تعالى فاما أن يقع المرء فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من النزوع الى الاكل أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لاداعى الى تركها لكن ليس هنالك مايذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لاتبطل صلاته اذ لاتقصير من جهته والنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام (قوله وهو) أى النوم لما كان عجزا عن الادراكات أى الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لاتسكن فى النوم وعن الحركات الارادية أى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه أوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه أو خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما أمر بقضائها قيل وفى لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلاة (قوله وأبطل) أى النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار فى النوم حتى ان كلامه بمنزلة ألحان الطيور وهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولايتصف بصدق ولا كذب (قوله فاذا قرأ فى صلاته نائما لاتصح) هذا هو مختار فخر الاسلام رحمه الله تعالى وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلاة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم فى الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة وأما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لايفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان فى القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم (قوله ومنها الاغماء) اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من ألطف أجزاء الاغذية يسمى

الاأن امرأة المعتوه اذا أسلمت لايؤخر عرض الاسلام عليه كما لايؤخر عرضه على ولى المجنون بخلاف الصبى والفرق انهما) أى الجنون والعته (غير مقدرين والصبا مقدر *ومنها النسيان وهو لاينافى الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا فى حقه) أى فى حق صاحب الشرع (فيما يقع فيه غالبا لا فى حق العباد وهو اما أن يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل فى الصلاة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل فى الصوم أو بمجرد انه مركوز فى الانسان كما هو فى تسمية الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسى يكون عذرا لانه غالب الوجود *ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية أوجب تأخير الخطاب لا الوجوب) أى نفس الوجوب (لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة الحديث وأبطل عباراته) أى أبطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله أوجب تأخير الخطاب (لعدم الاختيار فاذا قرأ فى صلاته نائما لاتصح القراءة واذا تكلم لاتفسد واذا قهقه لايبطل الوضوء ولا الصلاة *ومنها الاغماء) وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب (وهو ضرب من المرض) حتى لم يعصم منه النبى عليه الصلاة والسلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا الان

النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم ألا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة أما التنبيه من الاغماء فغير ممكن (فيبطل العبادات ويوجب الحدث في كل حال) أي سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو متكئا أو مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة أشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وأيضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج (ولما كان نادرا في الصلاة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيأ من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا أو سنة *ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء أمر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فحينئذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان أقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده) أي لا يحتمل التجزي (لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض معتق الكل بين عندهما وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى متجزئ اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع

روحا حيوانيا وقد أفيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في أعضاء الانسان فينتشر في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر وأما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب أو ارخائها لينبسط الى المطلوب أو ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن أفعالها أو اظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوال العقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم الصلاة والسلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأثير الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء أشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه أو بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان أسلم واتقى (قوله وهو) أي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه أثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فتنعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان أجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين (قوله وكذا الاعتاق) اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر من تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا

بين علمائنا فكذا الاعتاق اذلو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الآخر وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق متجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت فى الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف فى الحكم بالعتق الى ان يؤدى السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل ففى ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك أجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان أصلا فى ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء بالعكس فان قيل فاى اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك أجيب بان اثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه فى ملكه و يصير هو أحق بمكاسبه و يخرج الى الحرية بالسعاية و بالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى الا فى الرد الى الرق (قوله والرق يبطل مالكية المال) لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافى بين المملوكية متعة وبين المالكية مالا و بالعكس فالرقيق وان كان مدبرا أو مكاتبا لا يملك شيأ من أحكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غير ذلك بطريق الاولى لان فى المكاتب الرق ناقص حتى انه أحق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك (قوله ولا يبطل) أى الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على أصل الحرية الا أنه يحتاج فى النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما فى البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وأما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند أبى حنيفة يصح فى حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح فى شئ منهما وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى يصح فى حق القطع دون المال لابى يوسف رحمه الله تعالى انه أقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله تعالى أن اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد فى سرقة مال مولاه وأيضا المال

زوال حق العبد) أى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد (فمعتق البعض مكاتب عنده الا فى الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج) أى من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير (لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لان أصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفى الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة) سواء كان أقر بها المأذون أو المحجور اذ ليس فيها الا القطع (وبالقائمة من المأذون وأما من المحجور فيصح عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى مطلقا) أى فى القطع ورد المال (وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح مطلقا وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى يصح فى حق القطع دون المال

أصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابى حنيفة رحمه الله تعالى أن اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح فى حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال فى حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالى وان صدقه يقطع فى الفصول كلها (قوله وينافى) يعنى أن الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافى كمال أهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان أهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبى عليه الصلاة والسلام الى التسع وجاز له مافوقها وأما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف أولا الى الدين الكسب الموجود فى يده فان لم يكن أو لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان أمكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن فى ثبوت الدين تهمة وأما اذا كان كالدين الذى أقر به المحجور والعقر الذى لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر أداؤه الى أن يعتق ويحصل له مال أما الدين فلانه متهم فى حق المولى لا فى حق نفسه وأما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة فى حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر فى حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى (قوله وينصف الحد) لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهى ناقصة فى حق العبد بالاضافة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح فى حق النساء فتنصف وتكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا فى القسم يكون للامة نصف الحرة وفى الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ماهو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعى رحمه الله تعالى فى تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة أمة أو حرة لقوله عليه الصلاة والسلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذى صارت المرأة به محلا للنكاح فحصل التصرف حل المحلية فتى كان حل المرأة أزيد كان محلية الطلاق فى حقها أوسع وظاهر ان حل الامة أنقص من حل الحرة كما ان حل العبد أنقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف مايفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شئ من المملوكية المتسعة وبالثنتين أكثر وبالثلاث الكل والمعتبر فى عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة التى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التى هى فى الامة أقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال أيضا لان مالكية الحر أوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل أيضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج فى الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت فى حق

وينافى كمال أهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك) أى استهلاك مال الانسان (والتجارة لا فيما كان فى ثبوته تهمة كما اذا أقر المحجور أو تزوج بغير اذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل بتنصيف المحل فى حق الرجال) أى يحل للحر أربع وللرقيق ثنتان (وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق) أى فى فصل الترجيح أى تحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها أو مقارنة (وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله) أى التنصيف (فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أيضا فكما يعتبر بالنساء يجب أن يعتبر بالرجال أيضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف

ولما كان أحد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتاله على الكمال والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد
لا الرقبة أوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقصت ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو
عشرة دراهم وأما المرأة
فهي مالكة لا حدهما
وهو المال دون الآخر
فتنصف ديتها) اعلم أن الملك
نوعان ملك المال وملك
ما ليس بمال وهو ملك المتعة
كالنكاح والثاني ثابت
للعبد والاول ناقص لانه
يملك ملك اليد لا ملك
الرقبة فتكون قيمته ناقصة
عن قيمة الحر أي عن ديته
لا نصفها أي اذا بلغ قيمة
العبد المقتول خطأ عشرة
آلاف درهم فانه ينقص
عن قيمته عشرة دراهم
وأما المرأة الحرة فان ملك
المال ثابت لها دون ملك
النكاح فديتها نصف دية
الرجل هذا ما ذكروا وقد
وقع على هذا التقرير في
خاطري اعتراض فقلت
(لكن هذه العلة لا تختص
بالدية وأيضا توجب الا كمال
فيما هو من باب الازدواج)
أي لو كانت العلة لنقصان
دية العبد عن دية الحر هذا
الامر وجب أن لا يختص
هذا الحكم بالدية بل يكون
مطردا في جميع الصور
ولا يكون الرق منصفا
لشيء من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف
هذا وأيضا لما ذكروا ان أحد
الملكين ثابت للرقيق وهو
الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست
ماذكروا أردت ان أبين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

الطلقات أيضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب أربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه أيضا يلزم ان لا يملك الاربع تطليقات وهذا أقل من الست التي هي نصف اثنى عشر (قوله ولما كان أحد الملكين) يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه الله تعالى تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر أبو حنيفة رحمه الله تعالى جهة النفسية لانها أصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا أعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الأخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف وأما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد أعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في أقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو أحد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل أعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد أقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما أمر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بوجهين أحدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من أحكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما أقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس أعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك أقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه أمر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما

(وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه) أى فى العبد (المالية فلا تنصف لكن فى الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو أهل للتصرف فى المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا بل هو كالوكيل) وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا أذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما أذن فيه كما فى الوكالة (لانه لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه وقلنا هو أهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وأدنى طرقه اليد على انها) أى اليد (ليست بمال) فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا (وهى الحكم الاصلى فى التصرفات) أى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه فى يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشئ فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود فى التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة كمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لاتكون خالية عن المقصود الاصلى

لان المقصود الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد (فاما الملك) أى ملك الرقبة (فانما هو حكم ضرورى) أى ليس مقصودا أصليا أى مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت لشئ آخر واذا كان كذلك فعدم أهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم أهليته لما شرع لاجله أما عدم أهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم أهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان أهلا للملك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مسئلتنا (فاليد تثبت له والملك للمولى خلافة عنه) أى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر (وهو كالوكيل فى الملك) أى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل أى اذا اشترى شيأ يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل (وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون) أى المأذون فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف فى حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففى حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشتراه من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثانى وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل

هو من باب الازدواج كملا فى الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لاتملك النكاح أصلا فضلا عن كمال المالكية (قوله وانما انتقص) يريد ان العلة فى نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر أو زادت عليها ينتقص منها شئ اعتبرها الشرع فى صورة أخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر أو زيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لاحقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرمانى رحمه الله تعالى من ان الواجب فى نفسه ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد والا فنفس العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وأيضا المقصود فى الاتلاف فى القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون الجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافى ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد وهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى أحق الناس به فهو يستوفيه (قوله وهو أهل للتصرف) يعنى ان الرق لا ينافى مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الكل ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام أو الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب

والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم أهليته للوسيلة لا يوجب عدم أهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق أهل للتصرف وملك اليد انه أهل للتكلم والذمة أما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله وأما الثاني فلانه أهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيأ على ان الثمن في ذمته وأما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان أهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيأ في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من أهلية الايجاب في الذمة بدون أهلية القضاء وأدنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة أجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى أجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق أهلا للملك بعد ما أوقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه أقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيأ يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداء وأما قوله في بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا تصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولذلك أي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما كان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه (قوله وهو) أي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان أي القصاص أو الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان

(وهو معصوم الدم كالحر لانها) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد

والرق يوجب نقصانا فى الجهاد على ماقلنا فى الحج) ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل (وينافى الولايات كلها فلا يصح أمان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء وأما أمان المأذون فليس من باب الولاية لأنه يصح أولا فى حقه اذ هو شريك فى الغنيمة ثم يتعدى كما فى شهادته بهلال رمضان) فان صوم رمضان يثبت أولا فى حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا تشترط الولاية لمثل هذا (وينافى ضمان ماليس بمال فلا تجب الدية فى جناية العبد بل يجب دفعه جزاء) أى لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان الضمان ماليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية فى جناية العبد خطأ لأن الدية صلة فى حق الجانى كانه يهب ابتداء وعوض فى حق المجنى عليه فكون المتلف غير مال ينافى الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغى ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء (الا أن يختار المولى الفداء فيصير الوجوب عائدا الى الاصل فان الأرش أصل فى الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة) أى الارش أصل فى باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس أهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش يجب فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الأصل لا كالحوالة حتى اذا أفلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبى حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع ※ (ومنها الحيض والنفاس

لى العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعى رحمه الله تعالى القصاص منبئ عن المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على مامر (قوله والرق يوجب نقصانا فى الجهاد) لانه ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلاة ولا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه أو بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل أو بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك (قوله وينافى الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال أهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح أمان العبد المحجور لان أمانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى أموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف أمان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا أن المولى يخلفه فى الملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا أمن الكافر فقد أسقط حق نفسه فى الغنيمة أعنى الرضخ فصح فى حقه أولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزأ فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما تصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل فالمحجور أيضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح أمانه أجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال الضرر المولى وأصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال أو قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له فى الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده (قوله فلا تجب الدية فى جناية العبد) يعنى اذا كانت خطأ واما فى العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة فى جانب المولى وعوضا فى جانب المتلف عليه أعنى المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب فى ذمة العبد بمقابلة ماليس بمال وهو ملك النكاح أو منافع البضع أجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لأنه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك أو المنافع (قوله الا أن يختار المولى الفداء) فانه لا يجب عليه دفع العبد وان أفلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش أصل فى الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد أحال بالواجب على المولى لان الأصل فى الجناية ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذ لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل (قوله ومنها الحيض والنفاس) جعلهما معا أحد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان أهلية الوجوب ولا أهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس والصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم فى قضاء الصلاة حرج لدخولها فى حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم

وهما لا يعدمان الاهلية الا أن الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على مامر * ومنها المرض وهو لا ينافى الأهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه للقدرة الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت) الضمير فى وهو يرجع الى الموت والضمير فى كان وفى يوجب وفى اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لأن يقوم الغير مقامه (مستندا الى أوله) أى أول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى أول المرض (فى قدر مايصان به حقهما فقط) أى حق الغريم والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر (فيجوز النكاح بمهر المثل) ففى مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفى كل مايحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه (وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه ومالا يحتمله) أى الفسخ كالاعتاق (يصير كالمعلق بالموت) اذ لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين (والقياس فى الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له) أى للمريض ليتدارك بتقصيرات أيام حياته (فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه) اعلم انه تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول (بطلت) أى الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى (وحقيقة) بان أوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية بردىء منها (وتقومت الجودة) عطف على قوله بطلت (فى حقه) أى فى حق الوارث (كما فى الصغار) أى ان باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم) أى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة (ومعنى فقط فى حق غيرهم) حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتاق المريض) هذا تفريع على قوله ومعنى فقط فى حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهى المالية حتى يجب السعاية فى الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق (بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن فى ملك اليد فقط) فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى فى الاقل من

يجب قضاؤها ولا حرج فى قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب أدائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعنى غير ماسبق من الجنون والاغماء (قوله مستندا الى أوله) أى حال كون الحجر مستندا الى أول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من أصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام (قوله ومالا يحتمله) أى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين أو على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له وليعلم كلاهما) متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثانى لتقييده بالقليل وهذا ماقاله فخر الاسلام رحمه الله تعالى لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه أصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا أى استيثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة أى تهمة ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار ضغينة له أصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل (قوله بان يبيع) يعنى لو باع من أحد الورثة عينا من أعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من أعيان ماله بمقابله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال وأما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة) هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض أن يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث أن يستخلص

قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فيعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق
المريض قبل السعاية بمنزلة
المكاتب فلا تقبل شهادته
*ومنها الموت وهو عجز ظاهر
كله والاحكام هنا دنيوية
وأخروية اما الاولى فكل
ماهو من باب التكليف
يسقط به الا فى حق الاثم وما
شرع عليه لحاجة غيره ان
كان متعلقا بالعين يبقى
ببقائها كالوديعة لانها) أى
العين (هى المقصودة وان
كان دينا لا يبقى بمجرد
الذمة الا أن يضم اليها) أى
الى الذمة (مال أو كفيل
فلا تجوز الكفالة عن ميت
الا عند وجود أحدهما)
أى الكفالة لا تجوز الا أن
يبقى عنه مال أو كفيل
(ويلزمه الدين مضافا الى
سبب صح فى حياته كما اذا
حفر بئرا فوقع فيها حيوان
بعد موته لا ما شرع صلة
كنفقة المحارم الا أن يوصى
فيصح من الثلث وأما ما
شرع له لحاجته فتبقى
ما تنقضى به الحاجة فتبقى
التركة على حكم ملكه حتى
يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى
الكتابة بعد موت المولى
لحاجته الى الثواب وكذا
بعد موت المكاتب عن وفاء
لحاجته الى انقطاع أثر الكفر
والى حرية أولاده وأما
المملوكية فتابعة هنا فان
الاصل فى هذا العقد ثبوت
اليد) أى تابعة فى باب
الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكر أن كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء
حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للابقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقى المكاتب

العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم أن يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطى الباقين القيمة وأما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركه الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنها الموت) هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق فى الاية التقدير والاحكام فى حق الموت اما دنيوية أو أخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا فى حق الاثم أو غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره أولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به أولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل الى الذمة والثانى اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة أولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصى وهذه جملة ما فصله فى الكتاب (قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة) لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان أثر الدين فى توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند أبى حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها فى الآخرة اجماعا وفى الدنيا أيضا اذا ظهر له المال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع أحد عن الميت وأما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روى ان النبى عليه الصلاة والسلام أتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال على أو أبو قتادة رضى الله تعالى عنهما هما على يارسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة فى الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة أن الدين باق فى حق من له الحق وان كان ساقطا فى حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر فى حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها) أى من التركة حقوق الميت تكون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقى وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحو ذلك ففى هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله لحاجته) أى لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة فى عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه أثر الكفر باقيا عليه أثر الحياة لحرية أولاده اذ الرق أثر الكفر الذى هو موت حكمى فتبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى (قوله وأما المملوكية فتابعة) يعنى ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها فى المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية

مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لاقصدا (ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت) أى الخلافة (نصافيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به) أى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فى الموصى به (فيكون سببا) أى التعليق بالموت سببا (فى الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه) أى الموت (كائن بيقين) فان قيل فعلى هذا ينبغى أن لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين أحدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثانى التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة (فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد فى استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها أصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل) وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه (قلنا المرأة تغسل الزوج فى عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها وأما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص) لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد فى حق الميت حتى يصح عفوه أيضا ولهذا) أى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال أبو حنيفة

المكاتب الميت لا بد من أن يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر أجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا أنه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته فى آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب أن معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب لما ثبت شرطا للملك البدل ثبت عند أداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال أداء البدل هالكا (قوله ويثبت الارث) أى ولانه ببقاء ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه فى أمواله ففوض الشرع ذلك الى أقرب الناس اليه نظرا له من جهة أن انتفاع أقاربه بامواله بمنزلة انتفاعه نفسه بها (قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفض الى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت أى المريض فى مرض الموت محجورا عن التصرفات التى تبطلها تلك الخلافة فكذلك اذا ثبتت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال أوصيت لفلان بكذا أو قال لعبده أنت حر بعد موتى أو اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف أما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة وأما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التى على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة بيقين كمجىء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم منه انعقاد السبب فى الحال ففى الصورتين أعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا أن الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل فى ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله دون سقوط التقوم) أى المدبر لا يصير كام الولد فى سقوط التقوم لان الاحراز للمالية أصل فى الامة والتمتع تبع ولم يوجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف أم الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق أحد الشريكين نصيبه منها (قوله وأما ما لا يصلح لحاجته) أى حاجة الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على حق أولياء الميت لانتفاعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته أكثر من انتفاع غيره فينبغى أن يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد فى حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس أن لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير

رحمه الله تعالى القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب) أى القصاص (مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه وأما أحكام الآخرة فكلها ثابتة فى حقه وأما العوارض المكتسبة فهى اما من نفسه واما من غيره أما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ماوضح الدليل فديانة الكافر) أى اعتقاده (فى حكم لا يحتمل التبدل) كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم وأما فى حكم يحتمله فدافعة للتعرض لهم فقط عند الشافعى رحمه الله تعالى) أى ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه الصلاة والسلام اتركوهم وما يدينون (فلا يحد الذمى بشرب الخمر وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى هى دافعة له) أى للتعرض (ولدليل الشرع فى أحكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كأن الخطاب لم يتناولهم فيها) أى فى أحكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فتكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع فى أحكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ فى الحقيقة كما بينا فى فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم فى زيادة ارتكاب المعاصى وفى توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام أمهلناهم فظنوا انا أهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملى لهم ان كيدى متين وقال انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال نوله ما تولى الآية (فيثبت عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها الاحصان (وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه) اى فى نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان وطأه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة) أى بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أى نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين (الا أن يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله (لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا أى فى الاحكام التى تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان (ولا يلزم الربا لانهم فدنهوا عنه) هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى

قبل أن يجب (قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية) يعنى لو أقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف أن يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل واحد منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت فى حق أحدهما ثبوتا فى حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح أو بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذا الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة (قوله وأما العوارض المكتسبة) أى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهى اما أن تكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما أن تكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى أى التى تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ماهو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور وأقسامه فيما يتعلق بهذا المقام أربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو فى الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام فانه مكابرة أى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر فى الادلة والتأمل فى الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (قوله ونحوها) أى مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها وأخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله فيحد قاذفه) أى قاذف المسلم الذى وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله وتجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ أى نكاح المحارم برفع أحد الزوجين الكافرين الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت

ترك التعرض فانه يجب أن يتركوا على دياناتهم فى باب الربا أيضا فاجاب بان معتقدهم فى الربا ليس هو الحل لقوله تعالى وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياناتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان دياناتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع لان حله كان فى شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الربا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن أن يقال حرمة الربا مذكورة فى التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما فى كتبنا فافترقا (فان قيل دياناتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى مجوسى خلف بنتين احداهما زوجته لا ترث بالزوجية) اعلم ان الحكم فى المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان فى الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان دياناتهم غير متعدية (قلنا يثبت بدياناتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو) أى التقوم (شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان) أى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف

(فلا يكون فى اثباتهما) أى فى اثبات التقوم والاحصان (اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى دياناتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك (واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس فى نكاحهما كالوارث الآخر) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما فى مجوسى وتقريره ان فى ارث البنت التى هى زوجته ضررا بالوارث الآخر أى البنت التى هى ليست زوجة فتكون متعدية هنا (واما عندهما فكذلك) اعلم ان ما ذكر هو مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى واما على قولهما فكذلك (أيضا) أى دياناتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع فى أحكام الدنيا (الا ان نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ فى شريعة آدم عليه الصلاة والسلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد) أى نكاح المحارم كان فى شريعة آدم عليه الصلاة والسلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه فى ذلك العهد لا يحصل النسل أصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا فى شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية فى ذلك الزمان ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل أنثى ذكر من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضى بالبعدى لم تحل القربى فعلم ان الاصل فى نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة فى نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح

الاحصان كان فى تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع فى ذلك لتغييره أسلوب كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث أورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعى رحمه الله تعالى ان دياناتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن أمرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكحى المحارم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس أيضا من باب العصمة وهى الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضروريات ذلك (قوله وأكلهم الربا وقد نهوا عنه) من سهو القلم والصواب وأخذهم الربا (قوله فان ديانة الكافر) يعنى ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد أن معتقدهم) أى ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم أو لم ترد وسواء كان حقا أو باطلا دافع كنكاح المحارم فى دين المجوسى فانه وان كان باطلا غير ثابت فى كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم تثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة فى التوراة فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة أو القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام رحمه الله تعالى فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ولم يثبت كونه سببا للميراث فى دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم ودياناتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس فى نكاحهما) اشارة الى الجواب عن

المحارم لايكون مثبتا للاحصان ولايحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم (وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة) أى سلمنا ان هذا النكاح صحيح فى حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فى حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وأيضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم فلهذا المعنى قال وأيضا (ولاتجب النفقة أيضا) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (اما على الدليل الاول فظاهر) وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما أصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلاتجب النفقة (واما على الثانى) وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة (فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلاتجب به كالميراث اذلو وجبت تصير الديانة متعدية) فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما أصليا فى حقهم (والجواب) أى جواب أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى النفقة (انها لدفع الهلاك) فايجاب النفقة بناء على دياناتهم لايكون قولا بان دياناتهم متعدية بل دياناتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله (وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا) أى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله واما جهل لا يصلح عذرا (لكنه دونه) أى دون الجهل الاول (كجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وأحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فنلزمه جميع أحكام الشرع وكجهل الباغى فيضمن باتلاف مال العادل أو نفسه الا ان يكون له منعة فتسقط ولاية الالزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع) أى بينه وبين الباغى فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حق) فلا يكون مانعا من الارث (وكذا ان قتل عادلا) أى لايحرم الباغى الارث ان قتل عادلا (لانه حق فى زعمه وولايتنا منقطعة عنه

القياس على مجوسى خلف بنتين احداهما زوجته وتقريره ان من ليس فى نكاح المتنا كحين يعنى البنت التى ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغى أن تؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها الا انها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها فى زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج فى النفقة أجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة (قوله وغناها) يعنى ان المال فى نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحياة الى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا فى الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن أى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفى عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه متأول بالقرآن أى متمسك به صارف اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما الزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام (قوله وكجهل الباغى) هو الخارج عن طاعة الامام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان فى يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لاتظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤاخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغى لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى أمر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أى قتل الباغى لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغى والقتل رجما أو قصاصا وكذا لا يحرم الباغى الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق فى زعم الباغى بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق فى حق الاحكام لا فى حق الآثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد الصحيح فى حق التوريث كما فى حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على

الحق

ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا نملك ماله لكن لا نضمن بالاتلاف) كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا أتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض (وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (والقصاص في مسئلة القسامة) فانه ان وجد لوث أي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى واما عند مالك رحمه الله يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى وفيه خلاف قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير (أو الاجماع كبيع أم الولد) فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه (حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه) متعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (واما جهل يصلح شبهة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير مخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (أو في موضع الشبهة

الحق والا فيحرم اتفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف ينبئ عن كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم أموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا تضمن أموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك و بوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء (قوله وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين وأصوله وهو الغاية أولا وهو دونه وذلك اما ان تكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك اما أن يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب أيضا كذلك فمخالفته انما لا تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والدلالة فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه الصلاة والسلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيد النهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى في أحد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدري قاتله وادعى الولي قتله على واحد أو جماعة من انه ان ظهر لوث أي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضي له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ وأما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضي بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك وأحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد في خيبر أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم أي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف رحمه الله تعالى في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه الصلاة والسلام البينة للمدعي واليمين على من أنكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع أم الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع أمهات الاولاد على عهد رسول الله و بان المالية ثبتت بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها

يمكن صلى الظهر بلاوضوء ثم العصر به) أى بالوضوء زاعماً صحة ظهره (ثم تذكر انه صلى الظهر بلاوضوء) ثم قضى الظهر (بناء على هذا التذكر) ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب (يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه) فلا يضر جهله فلا تجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه أداه زاعماً صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت أداء المغرب ان عصره جائز أما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز كان عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وان لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن ان الظهر جائز) أى صلى الظهر بلاوضوء ثم العصر بوضوء زاعماً صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضاً آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح فى ظاهر الرواية خلافاً للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضاً فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو فى معنى الناسى للفائتة فيجزيه الفرض الثانى (لم يصح العصر) أى صلى الظهر بلاوضوء ثم العصر بوضوء زاعماً صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هى الاولى لا الثانية (واذا عفا أحد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد) فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة فى درء القصاص عن قاتل القاتل (وكذا المحتجم اذا ظن انه أفطر فأكل عمداً فلا كفارة عليه) لان قوله عليه الصلاة والسلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص فى المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية امرأته أو والده بظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فتصير شبهة فى درء الحد) حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة (لا فى النسب والعدة) أى لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة (وكذا حربى أسلم فدخل دارنا فشرب خمراً جاهلا بالحرمة) أى لا يحد لان جهله يكون شبهة (لا ان زنى هو) أى زنى حربى أسلم حيث يحد لان جهله فى حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام فى جميع الاديان (أو شرب ذمى أسلم) أى يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة فى دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة فى درء الحد (واما جهل يصلح عذراً) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد فى دارنا كما فى قصة أهل قبا) فانهم اذ بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه الصلاة والسلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل

القرن الثانى بالقبول فصار مجمعاً عليه (قوله كمن صلى الظهر) أورد مسئلتين أولاهما مثال للجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال آخر لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً (قوله ولم يقض الظهر بناء) أى بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالماً بعدم الوضوء حين صلى وان الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع (قوله واذا عفا أحد الوليين واقتص الآخر) بجهله بالعفو أو بان عفو أحد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل فى موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض أهل المدينة من أن القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهم التفرد بالقتل حتى لو عفا أحدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهاداً صحيحاً بل هو جهل فى موضع الاشتباه لانه علم بوجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وأيضاً الظاهر عدم نفاذ التصرف فى حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة فى درء الحد (قوله اذ هذه الكفارة) يعنى كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيهاً فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك أو بلغه الحديث أعنى قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقاً وعند أبى يوسف تجب الكفارة وان كان ظنه مستنداً الى الحديث لانه ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعى الا انه ليس اجتهاداً صحيحاً لمخالفته الاجماع (قوله ومن زنى بجارية امرأته أو والده بظن انها تحل له) بناء على ان مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط الاختلاط أو حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء أو حلال له فهذا شبهة اشتباه أعنى الشبهة فى الفعل وهى أن يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهى أن يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظراً الى الدليل أعنى قوله عليه السلام أنت ومالك لابيك وأما شبهة جارية الاخ أو الاخت فليست محلا للاشتباه لا شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله واما جهل يصلح عذراً) كمن أسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عذراً له فى الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء

فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم الى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يارسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر أي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا (فاما اذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات فتيمم وكان الماء موجود الايصح وكذا الجهل بانه وكيل أو مأذون) أي يكون عذرا (حتى ان تصرفا لا يصح) أي من الموكل فان شراء الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد الجاني والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار) أي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح

تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر (لان الدليل مشهور في حقها) لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر (وفي حق الامة مخفي) لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك) هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم أصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق أحسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الاحذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لا هنا) تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ لزام ضرورة وبخيار العتق دفع ضرر (ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء) كالبنج والافيون (و بما يتخذ من الحنطة أو الشعير أو العسل وهو كالاغماء يمنع صحة

مدة اللبث في دار الكفر لانه لابد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديرا بشهرته في محله (قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم) المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزول آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا (قوله وقصة تحريم الخمر) هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت (قوله والبكر) أي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب أو الجد من الكفء بمهر المثل أو زوجها الاب أو الجد من غير الكفء أو بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب أو الجد من الكفء بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفؤ أو بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا أورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا (قوله لان طلب العلم واجب عليها) أي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية (قوله حتى يشترط القضاء ثمة) أي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا أي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات أحدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع أصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة حق عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك أصلا واستيفاءه ضمنا (قوله ومنها) أي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل

جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو مثلث لانه انما يحل) أى المثلث (بشرط أن لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به) أى بالسكر من المثلث (وهو) أى القسم الثانى من السكر وهو السكر بشراب محرم أو بالمثلث (لاينافى الخطاب لقوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية أصلا فيلزمه كل الاحكام وتصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا أراد أن يقول اللهم أنت ربى وأنا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا أسلم يصح كالمكره واذا أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا أقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما أو باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام) أى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى أن لا يعرف الارض من السماء لوجوب

من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذى فيصير جزأ منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون فيه محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند أبى حنيفة وأبى يوسف لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا وأما نقيع الزبيب وهو الماء الذى ألقى فيه الزبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ أدنى طبخ يحل شرب القليل منه فى ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعتاق) صرح بذلك نفيا لما روى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه (قوله فهذا الخطاب متعلق بحالة السكر) ليس المراد ان قوله تعالى وأنتم سكارى قيد للخطاب أعنى لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صل وأنت صاح أو لا تصل وأنت سكران ليس قيدا للامر والنهى بل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا من قوله أوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد أى متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم أو المثلث لا يبطل أهلية الخطاب أصلا لتحقق العقل والبلوغ الا أنه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها أو طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل فى حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها فى حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج (قوله واذا أسلم) أى السكران ان أسلم يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله أو بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم فى حالة يعتبر فيها القصد وهى حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ارتداده (قوله لان السكر دليل الرجوع) اذ السكران لا يستقر على أمر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف أو باشر سبب الحد بان زنى أو قذف فى حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد أما فى الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وأما فى المباشرة فلانه معاين فلا أثر لدليل الرجوع لكن يتوقف فى اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره فى الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم أو المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها أو اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة أو الاقرار بانه شرب الشراب المحرم أو المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو (قوله وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد وأما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة

الحد فقط * ومنها الهزل وهو أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو أن يراد به أحدهما وشرطه أن يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته) أي دلالة الهزل أي شرط الهزل أن تجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا (ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي ان تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لا ينافي الاهلية أصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما) أي في الاختيار والرضى (وهي اما من الانشا آت أو الاخبارات أو الاعتقادات أما الانشا آت فاما ان تحتمل النقض أو لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في أصل العقد) أي نجري المواضعة قبل العقد بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) أي قالا بعد البيع انا قد أعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا) أي للمتعاقدين (لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك (فيفسد العقد) كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم) هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد (فان نقضه أحدهما انتقض وان أجازاه في الثلاث جاز) أي ان أجازاه في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد (لا ان أجاز أحدهما) لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث) أي عندهما لا تنتهي الاجازة بالثلاثة فكلما أجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد (وان اتفقا على أن لا يحضرهما شيء) أي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة أو أعرضا (أو اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما (فاعتبر العادة) فان العادة تحقيق المواضعة ما أمكن (على أن المواضعة أسبق قلنا الأخير ناسخ) أي الأخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان أحدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكراهما ما اذا أعرض أحدهما وقال الآخر

الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد (قوله ومنها الهزل) فسره فخر الاسلام رحمه الله تعالى باللعب وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه أراد بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها وأراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع أعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة أو مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله تعالى أوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ وألفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعني لا يجب ان تجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لقوله تعالى ان الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات اما انشا آت أو اخبارات أو اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما أن يحتمل الفسخ أو لا والاول اما أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على ان لا يحضرهما شيء واما أن لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما أن يدعي أحدهما الاعراض والآخر البناء أو عدم حضور شيء أو يدعي أحدهما البناء والآخر عدم حضور شيء وأحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه (قوله لعدم الرضى بالحكم) لو قال لعدم اختيار الحكم لكان أولى لأنه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لأن لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة أحدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر أبو حنيفة رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا بالليالي (قوله عملا بالعقد) يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لأنه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه

لم يحضرني شيء أو بني أحدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى أصلهما كالبناء (وامان يتواضعا على البيع بألفين على ان الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحدهما الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في أصل العقد فهو أولى بالترجيح من الوصف) أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار أصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في أصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن (وامان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد) وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول أحد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن ألف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى جارا على ان يحمله حملا خفيفا أو نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمه الله تعالى ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضى بالربا المواضعة

فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين أعني صورة الاتفاق على أن لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من أسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لأن أحدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان أصله الجد والازوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (قوله فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض) عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند أبي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول أي عدم الحضور وأما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء أحدهما واعراض الآخر أو ذهوله واما على اعراض أحدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى أحد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر أو ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر أو ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر أو اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فتصير أقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك أبي حنيفة رحمه الله تعالى بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض أحدهما و بناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر (قوله والفرق له بين البناء هنا وثمة) يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن و بنيا عليها فابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعتبر المواضعة السابقة و يحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد و يحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا أي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة أي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها او يدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن ألفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في أصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح أصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح (قوله والفرق لهما) يعني اذا وقعت

عطف على قوله واما ان يحتمل النقض قوله (واما أن لايحتمل النقض فنه مالامال فيـه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النـكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لايحتمل التراخي والرد حتى لا يحتـمل خيار الشرط ومنه مايكون المال فيه تبعا كالنـكاح فان كان الهزل فى الاصل فالعـقد لازم أو فى قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر ألفان أو على البنـاء فالف والفرق لابى حنيفة رحمه الله تعالى بين هـذا و بين البيع أن البيع يفسد بالشرط) لـكن النـكاح لايفسد بالشرط (أو على انه لم يحضرهما شئ أو اختلفا فـفي رواية محمد عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى المهر ألف بخلاف البيـع لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح به) أى بالثمن فيترجح الثمن بالايجاب (وفى رواية أبى يوسـف رحمه الله تعالى ألفان قياسا على البيع وفى جنس البدل فان اتفـقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهـر المثـل اجماعا وعـلى انه لم يحضرهـما أو اختلفا ففى رواية محمد رحـمه الله تعالى مهر المثل) لان الاصل فى رواية محمد رحمه الله تعالى بطـلان المسـمى عنـد الاختلاف وعدم الحضور فى المواضعة فى قدر المهر على ماذ كرنا وكذا فى المواضعة فى جنس المهر لـكن فى المواضعة فى قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل فى المسمى وهو الالفان أما فى المواضـعة فى الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثـل (وفى رواية أبى يوسف رحمه الله المسمى وعندهما

المواضعة فى جنس الثمن بان باع بمـائة دينار وقد تواضعـا على ان يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضـعة أو أعرضا أو لم يحضرهما شئ أما أبو حنيفة رحـمه الله تعالى فقد مر على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البـدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فقـد احتاجا الى الفرق بين المواضـعة فى جنس الثمن والمواضعة فى قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن فى الاولى دون الثانيـة لان البيـع ممكن فى صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل ألف درهم وهو غـير مذ كور فى العقـد والمذ كور فى العقد يكون مائة دينار وهى غير البدل بخلاف المواضعة فى القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقـد بالالف الموجود فى الالفين (قوله واما أن لايحتمل النقض) عطف على قوله اما أن يحتـمل النقض وفى الـكلام خلل وذلك لانه قال اما الانشا آت فاما ان يحتـمل النقض أولا فذ كر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتـمله كالبيع فـكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله أى النقض بمعنى انه لا يجرى فيه الفسخ والاقالة فثـلاثة أقسام لانه اما أن يكون فيـه مال ان يثبت بدون شرط وذ كر أولا والاول اما أن يكون المال تبعا أو مقصودا (قوله وكله صحيح) استدل على صحـة الـكل و بطلان الهزل بالحـديث والمعقول أما الحديث فيحتمل أن يكون لاثبات صحة الثلاثة المذ كورة فقط و يحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غـيرها دلالة وأما المعقول فيفيد صحة الـكل وحاصله أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجـد حكمه ضرورة عدم التراخى والرد فى حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا وأجيب بان المراد بالاسـباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله وفى قدر البـدل) يعنى اذا وقعت المواضعة فى قدر المهر بان يذ كر فى العقد ألفان و يكون المهر ألفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضـعة فاللازم هو المسمى فى العقد أعنى الالفين وان اتفقا على بناء النـكاح على المواضعة فاللازم ألف أما عندهـما فظاهر كما فى البيع وأما عنـد أبى حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج الى الفرق بين النـكاح والبيع حيث يعتبر فى النـكاح المواضعة دون التسمية وفى البيع بالعـكس ووجهه أن البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا أنه مقصود بالايجاب لـكونه احـد ركنى البيع ولهـذا يفسـد البيع بفساده أو جهالته و بدون ذ كره فيترجح البيع بالثمن بمعنى أنه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخـلاف البـدل فى النـكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (قوله وعلى البناء) يعنى ان وقعت المواضـعة فى جنس البـدل بان يذ كرا فى العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثـل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سـبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضـع عليـه لانه لم يذ كر فى العقد بخـلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد يسمى فى العقد مع الزيادة و بخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنـكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ أو اختلفا فى الاعراض والبناء فاللازم عنـد أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى رواية محمـد رحمه الله تعالى هو مهر المثـل لان الاصـل بطلان المسمى عملا بالهزل لئـلا يصـير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثـل وفى رواية أبى يوسف رحمه الله تعـالى هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثـل بناء على أصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة

مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزل فى الاصل أو القدر أو الجنس ففى الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا فى الاختلاف وعدم الحضور أما عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح الايجاب) أى ترجيح العقد على المواضعة (وأما عندهما فلعدم تأثير الخيار) فانه اذا شرط فى الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا فى مسئلتنا على كلا المذهبين (وكذا فى البناء عندهما على أن المال يلزم تبعا) اعلم ان المال فى الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر فى هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل فى وجوب المال (وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف على مشيئتها وأما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الابراء) أى يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار (واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ أولا ونحوها لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف

وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أى مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل أو طلقها على ألفين مع المواضعة على ان المال ألف أو طلقها على مائة دينار مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا فى العتق على مال والصلح عن دم عمد ففى صورة الاتفاق على الاعراض أو على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال أما عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح العقد على المواضعة وأما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على انك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى الثلاثة الايام بطل الطلاق وان أجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل فى الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا فى مسئلتنا على كلا المذهبين وأما فى صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا أثر للهزل فى ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا أنه يؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل أجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية فى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال فى النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع فى الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله واما تسليم الشفعة) أى طلب الشفعة لا يخلو اما أن يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول انى طلبت الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء أحد العوضين على الملك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الابراء) أى ابراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل) سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بأن بينهما نكاحا أو بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا أو لغة فقط كما اذا أقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به أى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما أنه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو أجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق

فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به) أى ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخى) ترجيحا لجانب الايمان كما فى الاكراه (ومنها السفه) وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير أصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون فى بعض أفعاله وأقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها فى الامور من غير نظر وروية فى عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة أو وخيمة أى مذمومة (وهو لا ينافى الاهلية ولا شيأ من الاحكام وأجمعوا على منع ماله عنه فى أول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط حينئذ المنع) وهى خمس وعشرون سنة لان أقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وأقل مدة الحمل نصف سنة فيكون أقل سن يمكن أن يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة (واختلفوا فى السفيه فعندهما يحجر) الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية (لان النظر واجب حقا لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان أصر عليها) كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه (وقياسا) عطف على قوله حقا له (على منع المال وأيضا صحة العبارة لاجل النفع له فاذا صارت ضررا يجب دفعها وأيضا حقا للمسلمين) فان السفهاء اذا لم يحجروا أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين فى ذمتهم مثل أن يشترى جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعله واحد

ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أى الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفى هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيحا لجانب الايمان) يعنى ان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد (قوله ومنها) أى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه الله تعالى يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف رحمه الله تعالى بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى فان السفه فى اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لان التبذير أصله مشروع) التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف أى مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال (قوله وأجمعوا على منع ماله) يعنى اذا بلغ الصبى سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما أى لا تؤتوا المبذرين أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى واضافة الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم أو لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا أى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم أموالهم فاقام أبو حنيفة رحمه الله تعالى السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد أو لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا فى حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولى والمجنى عليه فى الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثانى القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولى فى الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه فى الحجر فيحجر الرابع ان فى الحجر دفع الضرر عن أهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا

من ظرفاء طلبة العلم في بخاري وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن أن يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة و بغلة لا يركبها الا أعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخاري الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار وأعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري الى أهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري

وعرف فنونه فأخذ ينتف عثنونه (وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم) أي صادرا عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقاله فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن) أي حجر السفيه بطريق النظر (اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية والعبارة والاهلية نعمة أصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره) أي المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية أم ولد له بحسب وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه و يلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته متقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا او يعتق الغلام حين قبضه و يجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه شيء لا يسلم له أيضا شيء من سعايته فتكون السعاية الواجبة على العبد

وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله تعالى فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد أعتق جارية بالف دينار (قوله دخل في سوق النخاسين) لفظة في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل و يقال طرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام أي فنون الحيل والتزوير أو العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره أجاب بانه جائز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى كما في استحداث الطاحون للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفليق وأمثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق و يجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس أشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع وأما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانة أو سفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة أجيب بان في حجر السفيه أيضا ضررا هو ابطال أهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني بانا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة أصلية هي العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (قوله ثم اذا كان الحجر) يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف

للبائع (وهذا الحجر عندهما) أي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر (انواع اما بسبب السفه فينحجر بنفسه) أي بنفس السفه بلا
احتياج الى ان يحجر القاضي له (عند محمد ويحجر القاضي عند أبي يوسف رحمه الله تعالى واما بسبب الدين
بان يخاف ان يلجئ امواله) التلجئة هي المواضعة
المذكورة مفصلة ببيع او
اقرار (فيحجر) على ان
لا يصح تصرفه (الا مع
الغرماء وان لم يكن سفيها)
متصل بما قبله وهو قوله
فيحجر (واما بان يمتنع
عن بيع ماله لقضاء الديون
فيبيع القاضي فهذا ضرب
حجر * ومنها السفر وهو خروج
مديد لا ينافي الاهلية ولا
شيأ من الاحكام لكنه من
أسباب التخفيف بنفسه
لانه من أسباب المشقة
بخلاف المرض لان بعضه
يضره الصوم و بعضه لا بل
ينفعه واختلفوا في الصلاة
فعند الشافعي رحمه الله تعالى
القصر رخصة وعندنا
اسقاط لقول عائشة فرضت
الصلاة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر ولان حد النافلة
يصدق على الركعتين
الساقطتين ولتسميته
بالصدقة ولعدم افادة التخيير
على مامر) أي في فصل
العزيمة والرخصة (وانما
يثبت هذا الحكم) أي
القصر (بالسفر اذا اتصل
بسبب الوجوب) أي اتصل
السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت فيثبت القصر
في الاداء أما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر
(ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا أفطر يصير السفر شبهة في

بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به أنظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل
كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم
الثمن أو القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب
ان تكون سعاية العبد للمحجور نظرا له أجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شئ
لم يسلم له شئ وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للكاف
عن التصرفات في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف
زوال قابلية المال للصرف الى الديون أو يمنع المديون عن التصرف فالاول أي الحجر بسبب السفه يحصل
عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا
للسفيه وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك
والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني ان حجر المديون خوفا من التلجئة
يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهم الا انه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو
حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت أو عقارا لما
روي ان معاذا رضي الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين
الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما
اذا أسلم عبد الذمي وأبى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب
حجر (قوله التلجئة هي المواضعة المذكورة) أي في أصل التصرف أو في قدر البدل أو في جنسه على ماسبق
في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب
التلجئة هي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنا خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري أجعلك
ظهرا لاتمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ
مضطر الى ما أباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة (قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء) يعني في
المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد (قوله ومنها السفر وهو
خروج مديد) فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة
أيام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام (قوله واختلفوا في الصلاة) يعني في التخفيف الحاصل بالسفر
في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا أثره في اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة أوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله
تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه الصلاة والسلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج
به الى السماء أمر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند
الشافعي رحمه الله تعالى الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا أو ماهو في هذا المعنى
صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا
اذا نوى الاتمام وحينئذ لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عليه الصلاة والسلام سماها صدقة حيث قال
انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان
التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا الايسر في الاكمال فلا
فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة (قوله ولما كان السفر بالاختيار) يعني فرق بين

السكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان أفطر لا كفارة عليه) أى الصائم المقيم اذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة (واذا أفطر ثم سافر لم تسقط) أى الكفارة (بخلاف ما اذا مرض) والفرق بينهما ان الصحيح اذا أفطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض فى هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه فى هذا اليوم

بخلاف عروض السفر فانه أمر اختيارى والمرض ضرورى (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة) والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضى مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا (ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة تصح وان كان فى غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع) أى نية الاقامة قبل ثلاثة أيام منع للسفر (وهذا رفع) أى نية الاقامة بعد ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع أسهل من الرفع (وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر) أى فى فصل النهى (على ان المعصية منفصلة عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهى عن هذا السفر

لمعنى فى غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه) فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال اد

العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أى فى الاكل غير طالب ولا متجاوز سد الرمق) قد تمسك به الشافعى رحمه الله تعالى على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فأكل ثم نجعل قوله غير باغ حالا من أكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا آكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته أولا ينبغى

المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه أى لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر فى المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر و بعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا يسافر ولهذا قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى قيل لمعناه حكم للمسافر وأفتى فى حقه وضبط المسائل فى هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما فى أول اليوم أولا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب الكفارة وان لم يكن قائما بل اعاطرأ فى أثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار أو بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب عليه الكفارة وعلى الثانى لم يجز الافطار أصلا لكن لو أفطر ففى المرض تسقط الكفارة وفى السفر لا تسقط لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختيارى يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح فى الجملة فان قارن الافطار كان شبهة فى سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (قوله على ان المعصية منفصلة) لما استدل الشافعى رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من أسباب الرخص بوجهين أحدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة أكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أى خارج على الامام ولا عاد أى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك فى سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل أجيب عن الاول بان المعصية هى البغى والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى أو الآبق المقيم وقد يكون السفر منفردا بانقطاع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهى لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافى مشروعيته كالصلاة فى الارض المغصوبة مع أن المشروع أصل فلان لا ينافى سببيته لحكم مع أن السبب وسيلة أولى وأيضا صفة القربة فى المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فى السبب لانه وسيلة ومنافاة النهى لصفة القربة المبنية على الطلب والامر أشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهى لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثانى بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد فى الآية من تقدير فعل أى فمن اضطر فأكل ويكون ذلك الفعل هو العامل فى الحال أى فأكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب أن يعتبر البغى والعدا فى الاكل الذى سيقت الآية لبيان حرمته وحله أى غير متجاوز فى الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد أى غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق و يدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود

أن يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو أي لا يرفعها الجوعة أخرى * (ومنها الخطأ) وهو ان يفعل فعلا من غير أن يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام (وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و يصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل و يصلح) أي الخطأ (مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا و وجبت بالفعل كالدية) انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكرنا في المتن لانه ضمان مال لا جزاء فعل (ويوجب الكفارة

اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر) الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة (ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رحمه الله تعالى لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة أمر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما يبتنى عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما) تقريره ان الاصل ان لا تعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما وهذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى أبطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها اقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعي رحمه الله تعالى فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف

أو غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة (قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما) وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة أمر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله و يصلح) مخففا أي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله اذ لا ينفك) أي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح و بترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أي طلاق المخطئ كما اذا أراد أن يقول انت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب أن يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي أثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة الشيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم أمر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في أهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره (قوله كالبيع) فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام

على قوله و يقع طلاقه قوله (واذا جرى البيع على لسانه) أى لسان الخاطئ (خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره وأما الذى من غيره فالاكراه) هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة (وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه بهما لا ينافى الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض) كما اذا أكره على شرب الخمر بالقتل (أو مباح) كما اذا أكره على الافطار فى نهار رمضان (أو مرخص) كما اذا أكره على اجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما اذا أكره على قتل مسلم بغير الحق (حتى يؤجر مرة و يأثم أخرى ولا الاختيار) أى لا ينافى الاختيار (لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعى فى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الاكراه عند الشافعى اما أن يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما أن يكون عذرا واما أن لا يكون واعلم انى أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه) أى رضا الفاعل (ثم ان أمكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فتبطل الاقوال كلها) لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره (و يضمن الحامل الاموال) أى اذا أكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل العمل (وان لم يكن عذرا لا يقطع) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزانى و يقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل بالتسبيب) جواب اشكال وهو انه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى رحمه الله تعالى فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب (وان كان الاكراه حقا لا يقطع أيضا) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيصح اسلام الحربى و بيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه) متعلق بما ذكر وهو اسلام الحربى

و يعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضى فلو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشئ منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى أصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره أو باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة (قوله وأما الذى من غيره) أى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد و بهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو ما هو فى معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئا أو غير ملجئ لا ينافى أهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما أكره عليه اما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر و يأثم مرة أخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة و يأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر و بالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة و بهذا يسقط الاعتراض بانه ان أريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان أريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغرى رحمه الله تعالى ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر وأكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام رحمه الله تعالى انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث تسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال (قوله ولا الاختيار) أى الاكراه لا ينافى الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو أهون عند الحامل وأرفق له و يحتمل ان يريد ما هو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما أكره به (قوله وأصل الشافعى) أى القاعدة التى قررها الشافعى رحمه الله تعالى فى باب الاكراه هو ان الاكراه اما أن يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق أو لا وهو الاكراه بحق والثانى لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما أن يكون عذرا شرعيا أولا فان كان عذرا شرعيا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة

وطلاق المولى و بيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء (لا اسلام الذمي به) أي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها (والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو

اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا) أي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم (لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك) أى كونه آلة له (ينسب الى الحامل والا) أى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع (فان كانت) اى الاقوال (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها) اى الاقوال التى لا تنفسخ (تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار أصلا والرضى بالحكم ومع خيار الشرط) عطف على قوله مع الهزل (وهو ينافى الاختيار أصلا) أى ينافى اختيار الحكم أصلا اما اختيار السبب فحاصل فى الخيار فلان تنفذ) اى الاقوال التى لا تنفسخ (بالاكراه وهو يفسد الاختيار أولى) وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان أما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما فى الاكراه مع فساد الاختيار أولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد واما فى الاكراه فلا رضا بالسبب صلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه

العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزانى مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم الفاعل من الايلاء يعنى لو اكره المولى على التطليق بعد مضى مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضى المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا وأما قبل مضى المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق (قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده) أى عند الشافعى رحمه الله تعالى سواء لان فى الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك (قوله واصلنا) يعنى ان الاصل المقرر عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال أو النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعنى ان شيأ من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر فى الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان فى وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة له ومتى لم يكن فى وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة (قوله فلان تنفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار أولى) يعنى ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط فى منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ

(واذا اتصل بقبول المال) أي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق (يقع الطلاق بلا مال لانه) أي الاكراه (يعدم الرضا بالسبب والحكم فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه) أي على المال (كما في خلع الصغيرة) فانه يقع الطلاق فيه بلا مال (بخلاف الهزل أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلان الرضا بالسبب ثابت) أي في الهزل (دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه) أي على المال في الخلع بطريق الهزل (كما في خيار الشرط في جانبها) أي اذا خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها (واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به

بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه أقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان ههنا أمورا أربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة و ينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد و ينتفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه أولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل أمرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الاكراه أقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله واذا اتصل) أي الاكراه بقبول المال بان أكرهت امرأة بوعيد تلف أو حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال أي ان يتحد محلهما بان تكره المرأة لانه لو أكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق و يلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة وأما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال وعلى الرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقع الطلاق و يلزمها المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم أعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان أثره في المنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق و يلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع أبدا (قوله وان كانت) أي الاقوال مما ينفسخ و يتوقف على الرضا تنعقد فاسدة أما الانعقاد فلصدورها عن أهلها في محلها وأما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو أجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا أو دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ و يتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب أو الحبس مفوض الى رأي الحاكم (قوله وكذا) أي مثل

التصرفات التى لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب أى عدم وجود المخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه أن الصدق هو الاصل فى المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله والافعال منها ما لا يحتمل ذلك أى كون الفاعل آلة للحامل) ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شئ من أحكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما أكل أو شرب كما اذا أكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا أكرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا فى الزنا لو أكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو أتلفت الجارية بذلك ينبغى أن يكون الضمان على الحامل أى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لأنه اما أن يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية أو لا أما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وأورد فخر الاسلام رحمه الله لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا أكره محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما أكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما أكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى ان يكون فى حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب فى الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل وأما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه أما الفاعل فبقتل الصيد بيده وأما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب به من الجزاء والثانى وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا أكره الغير على بيع الشئ وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا أما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل فى المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير فى القتل من حيث انه جناية ولا فى التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر أحد على الجناية على احرام الغير ولا على تملك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء فى ان الفاعل فى القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة السيف والطرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل

والافعال منها ما لا يحتمل ذلك) أى كون الفاعل آلة للحامل (كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه أيضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما أكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه أكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا) فان البيع حينئذ يصير غصبا

(والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك) أى لايحتمل كون الفاعل آلة للحامل (لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله) فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف ففى المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله (لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل) لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل (وان لم يلزم منه التبديل) أى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية (يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه وأتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط) أى على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط (لكن فى الاثم لايمكن جعله آلة لانه أكره بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات أنواع حرمة لاتسقط بالاكراه ولاتدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما فى ذلك سواء) أى القاتل والمقتول واذا كانا سواء لايحل للفاعل قتل غيره ليخلص نفسه (وكذا جرح الغير) أى اذا أكره على جرح الغير بالقتل لايحل له الجرح (لا جرح نفسه) حتى لوأكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير. والزنا

(قوله والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك) يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة أحدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الآخر كما اذا أكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لايحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولايمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لايخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام أنسب (قوله وان لم يلزم منه) هذا هو القسم الثانى وهو الذى لايلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه أن يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لاانتقالا من الفاعل اليه على ماذهب اليه بعض المشايخ فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو أكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو أكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رحمه الله تعالى القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى لاقصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلاث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت فى كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم فى حق الآخر وعند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على مايتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لااختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل وأما فى حق الاثم فالفاعل لايصلح آلة لانه لايمكن لاحد أن يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولايتصور القصد بقلب الغير كما لايتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل أما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة وأما الفاعل فلاطاعته المخلوق فى معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما فى وسعه وفى هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لايحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن فى الاثم لايمكن جعله آلة معنى لان المعتبر فى الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والحرمات أنواع) لما مر كان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لايجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انه يكون حراما أو مباحا أو مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط أولا والثانى اما أن تحتمل الرخصة أولا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لايحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما أن يكون فى حقوق الله تعالى أو فى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط أولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين فى الكتاب (قوله والزنا) يعنى زنا الرجل بالمرأة لانه الزانى حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل مايحتمل الرخصة (قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده) اذ فى فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو أكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما فى الاكراه على القتل لان طرف المؤمن فى الحرمة بمنزلة نفسه فى حق الغير حتى لايحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله وأما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو فى حق صاحبها الا فى حق الغير فان الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفس الغير ولايبذلون أطرافهم لذلك (قوله

والزنا قتل معنى) فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك فان أكره على الزنا لا يحل له الزنا

(وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل) وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه (حتى ان امتنع أثم لا غير الملجئ) أى لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة (وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما من حقوق الله التي لا تحتمل السقوط أبدا كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط أبدا واما فى حقوقه تعالى التى تحتمل السقوط فى الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر فى فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه) أى اذا أكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ فى زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب (ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة ويحد هو) أى اذا أكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغى أنها ان زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون فى زناها شبهة الرخصة فلا تحد وأما الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة (واما فى حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه

والزنا قتل) اما من جهة أن من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد فى صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفى مثل هذا النسب فيهلك الولد (قوله والاكراه الملجئ يبيحها) أى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس أو العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو فلو امتنع المكره عن أكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا فى المبسوط وأما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحد (قوله وحرمة لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من أنواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة وهي اما فى حقوق الله تعالى أو فى حقوق العباد بمعنى أن الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان أو محتمل له كالصلاة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما أبدا الا أن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلاة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو أهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) يعنى اذا أكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هى من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة فى الاكراه الملجئ ولا يرخص فى غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفى كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى أن يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم أن حرمته من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي أى تلك الحرمة اما فى حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هى الصلاة فيكون فى قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق أن العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط أبدا لكن تحتمل الرخصة (قوله ويحد هو) أى يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة فى حقه كما فى حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل فى الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس أو العضو فالاقدام عليه رفع لذلك لا لقضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة فى الرجال (قوله واما فى حقوق العباد) عطف على قوله اما فى حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هى من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر فى حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعنى حرمة اتلاف

مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو أكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير أو طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم أخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط أصلا لكن نفس الصلاة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان (قوله ويجب الضمان) أي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم أو نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آلة الا أن في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله تعالى بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة أحسن الله تعالى العقبى في اختتامها وأجرى الخيرات فيما بقي من شهورها وأيامها افراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظما الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في بغيته حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة الكرام

(حكم أخويه) أي في أنه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حق الله تعالى (ويجب الضمان لوجود العصمة) والله ولي العصمة والتوفيق وبيده أزمة التحقيق تم

﴿يقول راجي غفران المساوي رئيس لجنة التصحيح بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر﴾

﴿محمد الزهري الغمراوي﴾

الحمد لله الذي جعل لدينه القويم أصولا مستنيره وشيد دعائمه بقواطع الحجج التي بتنقيحها تكون العيون قريره والصلاة والسلام على سيدنا محمد المرسل بتوضيح مرضاة الله والتلويح الى الاسرار التي في طي رضاه وعلى آله ذوي الهداية وأصحابه البالغين من الكمال النهاية ﴿أما بعد﴾ فقد تم بحمده تعالى طبع شرح التلويح للعلامة سعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح لمتن التنقيح للامام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري في أصول الفقه وقد جعل التوضيح مع التنقيح بالهامش وهو كتاب شهرته تغني عن التنويه بشانه وعلو صيته يكفي اللبيب عن الاسترسال في بيانه وقد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وقابلناه على عدة نسخ حتى أضاءت أشعته من مصابيحه

وذلك بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر

في شهر صفر من سنة ١٣٢٧ هجريه

على صاحبها أفضل الصلاة

وأتم التحيه آمين

فهرست الجزء الثانى من التوضيح مع التلويح

صحيفة

صحيفة

صحيفة

﴿تمت﴾